

PILAR GILARDI
MARTÍN RÍOS
Coordinación



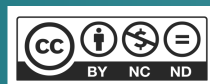
HISTORIA Y MÉTODO EN EL SIGLO XX

HERMENÉUTICA EPISTEMOLOGÍA MARC BLOCH
FUENTE HISTORIA ENUNCIACIÓN
JOSÉ GAOS MICHEL DE CERTEAU
LUIS VILLORO
TEORÍA APROXIMACIÓN TEMPORALIDAD
CONTEXTO EDMUNDO O'GORMAN DISCURSO
EDUARDO NICOL ESPACIO TIEMPO EXPLICACIÓN TEXTO COMPARACIÓN
HEURÍSTICA INTERPRETACIÓN DISCIPLINA HYDEN WHITE
MÉTODO DOCUMENTO ESCRITURA JOHN WOMACK
FRANÇOIS HARTOG

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

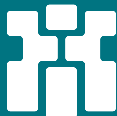
El libro *Historia y método en el siglo xx* reúne ocho contribuciones en las que se analiza la forma en la que las distintas corrientes históricas y filosóficas desarrolladas a lo largo de esa centena moldearon el quehacer de los historiadores en el siglo pasado y contribuyeron a definir la validez del conocimiento histórico y su lugar en el conjunto de las ciencias sociales. A partir de la década de 1930 y hasta los primeros años de la presente centuria, la preocupación por el método, llevada a cabo por historiadores y filósofos en continuo diálogo, fue una constante, y es precisamente ese diálogo el que hemos querido analizar con detalle en estas páginas de la mano de ocho especialistas en los campos de la historiografía, la teoría de la historia y la filosofía de la historia.

Portada: Fotograma de Harold Lloyd en Fred C. Newmeyer y Sam Taylor, *Safety Last! [El hombre mosca]*, filme, Culver City, Hal Roach Studios, 1923.



www.historicas.unam.mx





INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



ISBN 978-607-02-9836-3
9 786070 298363 >

HISTORIA Y MÉTODO EN EL SIGLO XX

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Serie Teoría de la Historia y la Historiografía

14



HISTORIA Y MÉTODO EN EL SIGLO XX

PILAR GILARDI GONZÁLEZ
MARTÍN F. RÍOS SALOMA
Coordinación

Roberto Fernández Castro • Pilar Gilardi González
Fernando Betancourt Martínez • Aurelia Valero Pie
Martín F. Ríos Saloma • Evelia Trejo Estrada • Javier Rico Moreno
Rebeca Villalobos Álvarez



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2017

Historia y método en el siglo XX / Pilar Gilardi González, Martín F. Ríos Saloma, coordinación ; Roberto Fernández Castro, Pilar Gilardi González, Fernando Betancourt Martínez, Aurelia Valero Pie, Martín F. Ríos Saloma, Evelia Trejo Estrada, Javier Rico Moreno, Rebeca Villalobos Álvarez. — Primera edición. 200 páginas — (Serie Teoría de la Historia y la Historiografía , 14).

ISBN 978-607-02-9836-3

1. Historia — Metodología. 2. Historia — Filosofía. 3. Historiografía. I. Gilardi González, Pilar, editor, autor. II. Ríos Saloma, Martín F., editor, autor. III. Fernández Castro, Roberto, autor. IV. Betancourt Martínez, Fernando (Fernando Jesús), autor. V. Valero Pie, Aurelia, autor. VI. Trejo Estrada, Evelia, autor. VII. Rico Moreno, Javier, 1958, autor. VIII. Villalobos Álvarez, Rebeca, autor. IX. Serie.
D16.H579 2017
LIBRUNAM 1964436

Primera edición: 2017

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510. Ciudad de México

ISBN 978-607-02-9836-3

Portada: Rebeca Bautista Gómez

Impreso en México

Historia y método en el siglo XX

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM,
se terminó de imprimir bajo demanda el 17 de noviembre de 2017
en Gráfica Premier, Calle 5 de Febrero 2309,
San Jerónimo Chicahualco, 52170, Metepec, Estado de México.
Su composición y formación tipográfica, en tipo Book Antiqua
de 11:13.5, 10:12.5 y 8.5:11 puntos,
estuvo a cargo de F1 Servicios Editoriales.
La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 300 ejemplares
y estuvo al cuidado de Rosalba Alcaraz Cienfuegos

Índice

Presentación

El volumen que el lector tiene entre sus manos es resultado del interés compartido por sus editores a propósito de la relación entre dos nociones fundamentales: *historia* y *método*. La reflexión sobre el vínculo entre estos dos conceptos implica, por un lado, situar en un aquí y un ahora, es decir, históricamente, lo que sobre historia y método se ha dicho en un determinado periodo de la historia, en este caso el siglo XX; por el otro, considerar, a nivel formal, si se quiere, filosófico, el significado mismo de los términos en cuestión. Estos dos modos de proceder, que de ninguna manera se excluyen, sí reflejan dos modos de pensar de forma distinta el sentido y la relación entre las nociones señaladas.

La diferencia en la manera de considerar este vínculo se hizo patente cuando el interés compartido se convirtió en un proyecto a realizar en forma de seminario. Gratamente pudimos constatar la pluralidad y la diversidad en las formas de estudiar y de comprender el sentido de los términos en cuestión. Y sin embargo, dentro de esta rica diversidad la reflexión giró alrededor de un punto en común: hablar de *historia* y *método* de ninguna manera implica proponer una suerte de instructivo que nos indique los pasos sobre cómo debe de procederse en determinada investigación histórica o filosófica. La idea de método que permea de distinta manera cada una de las reflexiones ofrecidas por quienes han colaborado en el ahora libro hace eco del origen etimológico del término: método proviene del vocablo griego *methodos*, que significa camino o vía para llegar a un fin.

La preocupación por el método no es nueva. Ya René Descartes en el siglo XVII había llamado la atención sobre la necesidad de fundamentar en un método infalible todo conocimiento que pretendiera considerarse científico. A esta fundamentación fueron llamadas tanto la filosofía como la historia. En el ámbito de esta última, Jean Mabillon y Jean Boland aceptaron el desafío de dotar a la historia

de una serie de procedimientos gracias a los cuales se pudiera demostrar la originalidad de la documentación utilizada y se verificara la información en ella contenida con el fin de establecer "la verdad", inaugurando así la crítica histórica que sería perfeccionada por la escuela alemana en el siglo XIX y sistematizada por Charles Langlois y Charles Seignobos en su *Introducción a los estudios históricos* (1898). Sin embargo, la Gran Guerra barrió las certezas en las que se había fundado el "progreso" y en el ámbito de la historia surgieron nuevas reflexiones sobre el método ligadas al desarrollo de la sociología, la economía y la geografía, que acabarían cristalizando en el llamado de Bloch y Febvre de 1929. A finales del siglo XIX y principios del XX, en el horizonte de la filosofía, la importancia del método fue fundamental, por ejemplo en el pensamiento de Wilhelm Dilthey, quien había reparado en la necesidad de diferenciar el modo de proceder de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, y en la necesidad de dotar a estas últimas de un método propio. La preocupación por el método fue patente en la fenomenología, cuyo fundador, Edmund Husserl, no la concibió como una escuela filosófica o como doctrina, sino precisamente como el método filosófico por excelencia. La influencia de Dilthey y de Husserl en el pensamiento de Martin Heidegger, como es bien sabido, sería fundamental. El filósofo de Messkirch llevó a cabo una transformación de la fenomenología reflexiva de su maestro Edmund Husserl en la que sería conocida como fenomenología hermenéutica.

De tal manera, a partir de la década de 1930 y hasta los primeros años del siglo XXI, la preocupación por el método, llevada a cabo por historiadores y filósofos, ha sido una constante. Por ello, los especialistas invitados a participar en este volumen se han abocado al estudio de un autor perteneciente al siglo XX para quien la relación entre historia y método se constituyó en una cuestión fundamental en su pensamiento.

Así las cosas, este libro se ha articulado en torno a tres preguntas sencillas pero que encierran una enorme riqueza y complejidad: ¿cuáles fueron los planteamientos metodológicos desarrollados por algunos de los filósofos e historiadores más importantes del siglo XX en ambos lados del Atlántico? ¿De qué manera las propuestas teóricas que imperaban en la época en que dichos pensadores escribían

se reflejaron en sus propuestas metodológicas? ¿En qué medida el pensamiento de los autores analizados en el presente trabajo reflejó tales concepciones?

Los ocho textos que conforman el volumen —debidamente sometidos a una rigurosa evaluación por pares— han sido organizados en dos secciones; tal división responde al modo en el que los investigadores invitados han procedido en su análisis sobre el vínculo entre historia y método. La primera sección reúne textos trabajados desde la perspectiva filosófica; la segunda, desde la perspectiva historiográfica. De esta suerte, los estudios se presentan en orden cronológico no sólo por una cuestión de sencillez, sino por cuanto las ideas de la primera mitad del siglo XX —y sus contextos— desencadenarán reflexiones particulares en la segunda mitad de la centuria, generando debates y concatenaciones sumamente enriquecedoras.

No obstante, además de la ordenación señalada, pueden realizarse múltiples y diversas lecturas del libro que presentamos. En efecto, también puede llevarse a cabo una lectura a partir de los puntos en común entre los autores trabajados. De tal manera es posible establecer un vínculo entre el trabajo de Aurelia Valero y el de Martín Ríos sobre las propuestas de François Hartog y Marc Bloch, respectivamente, puesto que, aunque separados en el tiempo por casi medio siglo, ambos historiadores franceses hicieron del tiempo su principal objeto de análisis, lo que permitió al segundo formular su propuesta relativa a los "regímenes de historicidad" y al primero definir a la Historia como "la ciencia de los hombres en el tiempo". Resulta asimismo interesante comprobar que el interés por la Edad Media —en el caso de Bloch— y en la historiografía antigua —en el caso de Hartog— fueran los puntos de partida hacia una reflexión mucho más amplia sobre el sentido de la historia, sus condiciones de posibilidad y su lugar en el conjunto de las ciencias sociales.

Por otra parte es interesante seguir el hilo conductor en el pensamiento de tres destacados *historiadores filósofos* o *filósofos historiadores* íntimamente vinculados, como José Gaos, Eduardo Nicol y Edmundo O'Gorman, quienes fueron contemporáneos tanto en tiempo como en espacio. En efecto, los tres vivieron en México entre 1930 y 1960; impartieron clases en la Universidad Nacional Autónoma de México, y mantuvieron un fructífero y, en ocasiones, acalorado

diálogo, fuertemente influido por la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger. De esta suerte, Roberto Fernández dedica sus páginas a desentrañar y revalorizar las propuestas de Eduardo Nicol en torno a la fenomenología resaltando, entre otros elementos, su cercanía con el pensamiento de Edmund Husserl —"más cerca de lo que él mismo estuvo dispuesto a reconocer"— y de Martin Heidegger, con quien compartía una "ontología de la historia cuyo método tendría que ser histórico y fenomenológico a la vez". Por su parte, Pilar Gilardi presenta un trabajo dedicado a la presencia de la filosofía heideggeriana en el pensamiento de Edmundo O'Gorman, enfatizando el modo en que el historiador se vale del pensamiento del filósofo alemán para volver a pensar la ciencia histórica desde sus cimientos. Finalmente, Evelia Trejo expone algunas de las reflexiones de José Gaos a propósito de las relaciones entre historia y método a partir de las siguientes características de la personalidad del filósofo: su sensibilidad respecto de la historia, su propuesta para componer una historia de las ideas y su capacidad para observar el quehacer historiográfico. Además de lo anterior, la autora señala la amplitud de miras del filósofo asturiano y su preocupación por lo humano y por la vida.

Otra posible línea de lectura es aquella constituida por el problema de "La escritura de la historia", que naturalmente remite a las propuestas de Michel de Certeau contenidas en su célebre texto. Fernando Betancourt es el encargado de desgranar el pensamiento del sabio jesuita iniciando con la definición que éste dio acerca de lo que debe entenderse por "seminario", al que concibió como "un laboratorio común que permite a cada uno de los participantes articular sus prácticas y sus propios conocimientos", pasando por un profundo análisis de la *operación historiográfica* y los problemas vinculados a la noción de "procedimiento" para concluir con una reflexión a propósito de la funcionalidad del saber moderno. Rebeca Villalobos, por su parte, explora las propuestas realizadas desde la orilla americana del Atlántico por Hayden White y elabora una crítica al uso indiscriminado de las propuestas del historiador norteamericano, al tiempo que considera *Metahistory* no sólo como un brillante estudio sobre la escritura de la historia en el siglo XIX, sino como un auténtico constructo filosófico que contribuyó a sentar las bases de la posmodernidad.

Una última propuesta de lectura —aunque desde luego el lector podría descubrir muchas más— es la de "La historia comparada", que quiere ser un guiño a March Bloch, uno de los primeros historiadores que reflexionó sobre los límites y las posibilidades de la historia comparativa y que está representada por un sugerente y extenso capítulo firmado por Javier Rico, quien dedica varias páginas a analizar la manera en que diversas fuentes que conforman el bagaje del historiador articulan una forma de concebir la dinámica social en un fragmento del pasado humano y, de esta manera, permiten delinear el método a seguir. Tras este análisis, Rico compara las obras de dos autores que fueron fundamentales para la historiografía mexicana del siglo XX con el fin de demostrar su hipótesis: Luis Villoro y John Womack.

Seguramente los especialistas echarán en falta nombres de historiadores y filósofos importantes del siglo XX como Benedetto Croce, Hans-Georg Gadamer, Fernand Braudel, Paul Ricoeur, Georges Duby, Roger Chartier, Peter Burke, Carlo Ginzburg, Ernest Kantorowicz, José Antonio Maravall, José Luis Romero, Roger Collingwood, Edward Thompson, Eric Hobsbawm, Peter Brown, Reinhard Koselleck, Natalie Zemon Davis, Gabrielle Spiegel o Frank Ankersmit, por mencionar tan sólo algunos nombres importantes de allende y aquende… Al final hemos tenido que hacer una selección, como ocurre siempre en historia. Estas ausencias muestran, sin duda, que es necesario continuar por este derrotero y profundizar en la reflexión histórica y en el diálogo entre historia y filosofía.

Hoy, cuando la ciencia histórica se halla en crisis, cuando se intensifica el debate a propósito de los límites entre historia y memoria, cuando desde el Estado y la opinión pública se manipula a la historia con el fin de establecer "la verdad histórica" y cuando, en fin, el contexto de globalización e interconexión en el que vivimos nos invita a cambiar los parámetros de observación y a explorar las interrelaciones entre las escalas global, regional y local, es necesario reflexionar sobre los sustentos epistemológicos y metodológicos que hacen de la historia un saber particular y que la dotan de rigor científico y, en consecuencia, de validez y legitimidad. En este sentido, la obra colectiva que ofrecemos a los lectores interesados en estas

cuestiones quiere ser, en última instancia, una primera propuesta de conjunto.

Para cerrar estas páginas introductorias, los editores queremos externar nuestra gratitud, en primer lugar, a los propios autores, pues sus contribuciones han enriquecido sustancialmente esta línea de investigación, reflejando la pluralidad de posiciones teóricas y de maneras de entender el quehacer histórico que caracteriza a nuestra disciplina en el siglo XXI. En segundo término, al Instituto de Investigaciones Históricas y a todas las personas que hicieron posible que este volumen viese la luz de la imprenta, particularmente a Sandra Torres Ayala y Alberto Trejo Martín, quienes revisaron y homogeneizaron el aparato crítico y la bibliografía, contribuyendo de forma significativa a la aparición de la presente obra.

PILAR GILARDI Y MARTÍN RÍOS
Ciudad Universitaria, octubre de 2016

HISTORIA Y MÉTODO EN EL SIGLO XX

LA PERSPECTIVA DE LA TEORÍA DE LA HISTORIA

Eduardo Nicol (1907-1990)

La ciencia de la historia y el método fenomenológico

ROBERTO FERNÁNDEZ CASTRO
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

Introducción

Lo primero que quiero advertir es que en las páginas siguientes no pretendo dar cuenta, ni siquiera de un modo general, del pensamiento o las ideas de Eduardo Nicol; tampoco de todo lo que pudo haber dejado escrito o dicho acerca de la ciencia de la historia o del método fenomenológico. Acerca del método escribió con abundancia a lo largo de la mayor parte de su vida como filósofo; incluso aspiró a constituir su propia filosofía como la asunción hasta un proceder estrictamente fenomenológico. Paso a paso y como contrapunto crítico de lo que él consideraba los métodos y propósitos de la fenomenología, aunque siempre valoró de un modo positivo el legado de Edmund Husserl, también llegó a criticar en él los restos de un idealismo que traicionaba el método fenomenológico. Pero contrario a otros filósofos de la época, tampoco se dejó guiar por las investigaciones del más famoso discípulo del filósofo de Prosnitz. También contra la creciente influencia de Martin Heidegger, Nicol empeñó todo su trabajo en la restauración de la fidelidad del fenómeno respecto del ser. No obstante, me atrevo a considerar que la filosofía de Eduardo Nicol permaneció más cerca de la fenomenología trascendental de Husserl de lo que él mismo estuvo dispuesto a reconocer y tuvo con Heidegger una coincidencia fundamental para nosotros, la de proponer una ontología de la historia cuyo método tendría que ser histórico y fenomenológico a la vez.[1]

[1] Para el estudio de la fenomenología de Eduardo Nicol y cómo se relacionó con la fenomenología de Edmund Husserl, véase Antonio Zirión Quijano, *Historia de la fenomenología en México*, Morelia (Michoacán), Red Utopía/Jitanjáfora, 2003, y también en *La fenomenología en México. Historia y antología*, estudio introductorio y selección de textos de Antonio Zirión Quijano, México, Universidad Nacional Autónoma de México,

Voy entonces a atender un consejo que Robert Sokolowski ofrece en su *Introducción a la fenomenología* y que me parece recordar una situación conocida también por los historiadores. Sokolowski se fija en una diferencia fundamental entre el trabajo de los filósofos y el de los matemáticos. Estos últimos, dice, no comentan los escritos de los matemáticos anteriores aun cuando hayan sido muy influidos por ellos, simplemente hacen uso del material que encuentran en los autores que leen, tratan de condensar los hallazgos y siguen adelante. Pocos matemáticos estudian los trabajos de los siglos pasados porque comparados con las matemáticas contemporáneas, esos viejos escritos casi les parecen obras de niños. Los filósofos, en cambio, a menudo conservan religiosamente las obras clásicas más como objetos de exégesis que como recursos para ser explotados; no tienden a preguntar "¿A dónde vamos a partir de aquí?". En lugar de eso, nos informan acerca de las doctrinas de los pensadores más importantes. Son más propensos a comentar trabajos anteriores.

Pero Sokolowski toma entonces la sugerencia de su amigo Gian-Carlo Rota, quien creía que los filósofos debían hacer más que eso, y coincide en que además de ofrecer exposiciones, deberían abreviar los viejos escritos y abordar directamente los asuntos, hablando con su propia voz e incorporando en su propio trabajo lo que sus predecesores han hecho. Fue así como él se dejó convencer por Rota de escribir una introducción a la fenomenología donde no dijera lo que Husserl o Heidegger pensaron, sino donde sólo dijera a la gente lo que es la fenomenología. Y como la fenomenología es el estudio de la experiencia humana y de los modos en que las cosas se nos presentan ellas mismas en y a través de dicha experiencia, no se trata pues de informar a los demás acerca de un movimiento filosófico particular, sino de ofrecer la posibilidad de pensar filosóficamente en un momento en que dicho pensamiento es seriamente puesto en cuestión o ampliamente ignorado.[2]

Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Red Utopía. Jitanjáfora, 2009.

[2] Robert Sokolowski, *Introducción a la fenomenología*, traducción de Esteban Marín Ávila, Morelia, Red Utopía. Jitanjáfora, 2012.

Pues bien, aquellos que conozcan o hayan leído algo acerca de Eduardo Nicol, uno de sus libros o alguno de sus artículos podrán advertir que en las páginas siguientes voy a parafrasear a Eduardo Nicol, voy a traicionar algunos de sus textos y, también, a discutir algunas de sus posiciones más importantes en relación con la historia y la fenomenología. Por su parte, a aquellos que sin saber demasiado acerca de sus ideas crean que se van a enterar ahora de lo que él pensaba de la ciencia de la historia o del método fenomenológico prefiero quitarles esa ilusión exegética desde ahora; lo que sí van a encontrar, en cambio, es una muestra de lo poco que yo he podido pensar leyendo a Nicol; pero observando sí, que mucho más se podría pensar, tan sólo siguiendo algunos de los problemas que involucran tanto a la historia como a la fenomenología en el sentido que la definió Sokolowski: como el estudio de la experiencia humana. Con esto enuncio además la primera sugerencia de Eduardo Nicol que yo mismo trato de poner en práctica en mis cursos y que ahora pido al posible lector a partir de este punto: seguir al historiador no sólo para consultarlo en busca de datos, sino seguirlo y aprender de él lo más importante, aprender de él a pensar históricamente; y qué mejor si se aprende a pensar históricamente desde la fenomenología.

Aun así, cabe la necesidad de ofrecer siquiera una breve imagen de quien es uno de los filósofos más importantes del exilio español republicano de 1939, y no sólo de México, donde escribió la mayor parte de su extensa obra, sino de todos los países de lengua castellana. Si bien es cierto que fuera de México no ha tenido todavía la atención que merece, es indudable que en algún momento será parte de la historia del pensamiento cuya memoria se ha ido recuperando en la península a cuentagotas; acaso por lo significativo que a la postre resultó haber perdido aquellas generaciones de sólidos humanistas.[3]

[3] A pesar de todo es posible encontrar una bibliografía poco numerosa pero selecta acerca de la filosofía de Nicol como la siguiente: José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 65-99; *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica,* número monográfico de la revista *Anthropos,* 1998, extra número 3; *Eduard Nicol: semblanza d'un filosof,* edición a cargo de Ángel Castiñeira, Barcelona, Acta, 1991; Juliana González, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y

Después de pasar un corto tiempo en el campo de concentración de Argelès-sur-Mer, Eduardo Nicol llegó a México a bordo del *Sinaia* en 1939. Junto a Eduardo García Máynez fundó el Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional, donde también ejerció la docencia hasta su fallecimiento en 1991. Dirigió y fundó *Diánoia. Anuario de filosofía*, editado con la colaboración del Fondo de Cultura Económica, así como la revista *Filosofía y Letras,* además de publicar una docena de libros, algunos de ellos revisados y reeditados por completo. Ésta fue una característica propia de la personalidad y la filosofía de Nicol; su aspiración a un pensamiento riguroso, coherente, sistemático y continuado, lo llevó a oponerse por completo al estilo filosófico predominante en España por la influencia de José Ortega y Gasset, el del ensayo estético, crítico y a veces sólo periodístico, que al final hizo presa del célebre maestro madrileño. Ésa fue sólo una de las razones por las que Nicol llegó a la polémica con José Gaos y su personalismo.[4]

El método fenomenológico

En la frase con la que Eduardo Nicol dio inicio a su conferencia titulada "Discurso sobre el método" afirmó de un modo categórico: "todos somos fenomenólogos", o al menos "el hombre comienza a ser fenomenólogo cuando accede a la auténtica humanidad", he aquí el primer obstáculo para el cabal cumplimiento de su aserto. Más que un método o el sistema filosófico particular de Edmund Husserl, escribe Nicol, en el lenguaje filosófico actual la fenomenología designa la verdadera actitud filosófica. Es desde luego distinta de la fenomenología de Kant o de Hegel, y lo es también de la fenomenología de Heidegger posterior. Aunque los pensadores griegos

Letras, 1981; Ricardo Horneffer, *Eduardo Nicol: semblanza*, Zapopan (Jalisco)/México/Barcelona, El Colegio de Jalisco/Géneralitat de Catalunya, 2000.

[4] La polémica con José Gaos tuvo lugar en las páginas de las revistas *Cuadernos Americanos* y *Filosofía y Letras*. Aunque las diferencias entre ambos profesores no eran nuevas, aquélla se suscitó abiertamente a raíz de la reseña que Gaos dedicó a la primera edición del libro de Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, México, El Colegio de México, 1950.

antiguos no emplearon la palabra fenomenología, ésta se compone de dos vocablos con ese origen: *phainomenon* y *lógos*. *Phainomenon* designa lo que aparece, y contiene la raíz de *phaos,* luz; lo mismo que el verbo *phaino* que quiere decir poner a la luz, mostrar, manifestar, exponer, etcétera. Las cosas se muestran a la luz: las cosas son fenómenos. Pero como la visibilidad de las cosas no es una propiedad intrínseca de las cosas, cuando el hombre habla de ellas es cuando ejecuta el acto de ponerlas a la luz. Por eso, dice Nicol, en esto consiste literalmente la fenomenología: ver y nombrar o poner a la luz lo visto son inseparables.

Sin embargo, el hombre común no siempre ve bien lo que está a la vista ni habla bien de lo visible, pasa por ello o junto a ello como si fuera e-vidente. Por eso algunos caen en el error de creer que la filosofía acota una realidad especial o privada, distinta en su misma base del punto de partida del hombre común, con la consecuencia grave de que la filosofía no llega a ser verdadero *lógos* sobre el fenómeno, no llega a constituirse en auténtica fenomenología. La pregunta entonces es por qué la filosofía no ha llegado a ser auténtica y conscientemente fenomenológica, manteniéndose en una fase de pluralidad de métodos. Esto explica por qué Eduardo Nicol no ofrece un discurso del método, sino sobre el método, que consiste en hablar de lo que aparece, del fenómeno. El problema surge cuando lo que aparece se confunde con una simple apariencia contrapuesta por nosotros mismos a la realidad.[5]

La discusión de Eduardo Nicol con la fenomenología de Husserl y Heidegger se enuncia entonces del modo siguiente: "El hombre es el único ser del universo frente al cual no sólo tenemos la intuición inmediata de una existencia real, como la tenemos de cualquier otro ente; su mera presencia nos revela ya su forma de ser".[6] Esto significa que, siendo el ente el dato del ser, la fenomenología no viene a revelar el ser, sino que cuenta con su presencia de un modo inmediato; la aprehensión y la identificación distintiva del ser en el ente

[5] *Ideas de vario linaje*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1990, p. 267-278. A partir de aquí, cuando no se indica lo contrario, todas las referencias pertenecen a las obras de Eduardo Nicol.

[6] *Metafísica de la expresión*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 119.

se dan conjunta y simultáneamente. Por eso Nicol afirma que lo que el hombre revela con su acto de presencia es la revelación misma, el acto distintivo de su ser es la expresión.[7] Se comprende así el paso siguiente que nos conduce hacia el otro, hacia el prójimo, que como interlocutor es descrito como un sujeto libre de realizar una acción que siempre habrá de ser expresiva, cargada siempre con una intencionalidad comunicativa y con un contenido significativo susceptibles de ser analizados de acuerdo con un método fenomenológico que ha de ser, asimismo, hermenéutico. También en este punto Nicol trata de oponerse a Heidegger, rechazando la necesidad de una interpretación especial del sentido del ser propio del hombre, puesto que el hombre es el sentido del ser, y lo único que requiere una interpretación son el contenido significativo y la intención expresiva.

La crítica que Nicol dirige a Heidegger es, sin embargo, innecesaria a mi parecer. Por ello no voy a insistir más en eso. Mayor atención merece su señalamiento de la necesidad de un estudio detenido acerca del fenómeno de la expresión como alternativa para encauzar una teoría general del ser y del conocer. La expresión, como rasgo constitutivo del sentido del ser humano, se afirma como una realidad antecedente de todo lo demás pero en un sentido que ha de entenderse con claridad, incluso ahí donde Nicol habla de "refinar y reforzar ese fundamental y saludable *positivismo* que hay en la intención del método fenomenológico".[8] Se trata de la nueva

[7] El pasaje completo de la *Metafísica de la expresión* es oscuro, pero dice lo siguiente: "Esto acontece con invariable uniformidad, sin vacilación ninguna, porque lo que el hombre revela con su acto de presencia es la revelación misma: es el acto distintivo del ser de la expresión. La presencia humana es una revelación *expresa*". Digo que es oscuro porque parece haber aquí al menos tres tesis que se confunden: 1) se pone el acento en lo que el hombre revela, en la revelación misma, no en el hombre ni en su acto de presencia; 2) el acto de la presencia parece ser interpretado como aquello que distingue al ser de la expresión, de modo que el objeto principal ya no es el ser humano sino el ser de la expresión humana; 3) la presencia humana es una revelación que se da de un modo expreso, se dice de ella que es expresa cuando lo que cabría decir es que la presencia humana es una revelación que expresa, que es expresiva. Por eso, más que corregir, también en este punto he seguido e interpretado a Nicol del modo como se comprenderá en adelante.

[8] *Metafísica de la expresión,* p. 120. A pesar de lo que parece, Eduardo Nicol no exagera ni comete un error en la comparación con el positivismo, pero también es necesario ponerlo en claro. El propio Husserl escribió el siguiente pasaje en medio de su crítica al empirismo como un escepticismo: "Mientras que ellos como genuinos filósofos que

vigencia que Nicol encuentra en la idea platónica según la cual "el hombre es el símbolo del hombre" (*Banquete,* 191d). Esto es posible porque la simbolización implica una relación comunicativa y no es tan sólo una predisposición ontológica entre sujetos que podrían mantenerse como suficientes o extraños entre sí, sino que la expresión es el ser mismo en el hombre y la razón es simbólica porque el hombre es simbólico.

De aquí la fórmula que da título a una de las obras más significativas de Eduardo Nicol, la *Crítica de la razón simbólica*, que no debe entenderse entonces como una forma especial de denominar a la razón, sino como la explicitación de cómo el hombre es *símbolo de sí mismo* porque es el único ser *esencialmente pensable*; la razón es fundamentalmente simbólica porque nada sabemos de ella cuando consideramos que puede dar razón de sí misma como si fuera independiente, suficiente y definible en sí, cuando lo cierto es que la expresión de cada hombre es su ser en acto, su razón constituye simbólicamente su mismidad sobre la base del nombrar y poseer internamente al otro como una posibilidad de su propio ser.[9]

tienen ya un punto de vista parten de previas opiniones no aclaradas ni fundadas, en patente contradicción con su principio de exención de prejuicios, nosotros tomamos nuestro punto de partida de aquello que se encuentra ANTES de todos los puntos de vista: del dominio entero de lo dado ello mismo intuitivamente y antes de todo pensar teórico, de todo aquello que se puede ver y captar inmediatamente —cuando, precisamente, no se deja uno cegar por prejuicios ni apartar por ellos la atención de clases enteras de auténticos datos—. Si 'POSITIVISMO' quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo 'positivo', esto es, en lo que se puede captar originariamente, entonces somos NOSOTROS los auténticos positivistas. Nosotros, en efecto, no nos dejamos menoscabar por NINGUNA autoridad el derecho de reconocer todas las especies de intuición como fuentes de legitimidad del conocimiento igualmente valiosas —ni siquiera por la autoridad de la 'ciencia moderna de la naturaleza—' ". Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos de Antonio Zirión Quijano, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 123.

[9] *Crítica de la razón simbólica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 230 y 239. Nicol habla aquí de la relación dialéctica de un yo con lo otro como un no-yo; esta imprecisión, como se puede ver, la he interpretado aquí desde la intersubjetividad propuesta por Husserl, desde la cual mínimamente se reconoce que yo, en mi experiencia propia, no sólo tengo experiencia de mí mismo, sino también del otro, pero como otro

Lo que resulta aún más sorprendente es que para terminar con esta consideración del método necesario para abordar el estudio del ser que, como objeto de una experiencia primaria y común, es lo esencialmente comunicable, la idea platónica del hombre como entidad incompleta por su insuficiencia simbólica, Eduardo Nicol la valora al final desde la historia, porque la insuficiencia del hombre trae consigo la posibilidad de completarse, de hacer algo para sí mismo con el otro; por eso, dice, de la relación simbólica nace la historia. En tanto que la contingencia del hombre entraña el poder ser, la historia es símbolo del hombre y ésta es su constante renacimiento simbólico.[10] Si los actos del habla constituyen este proceso, entonces: "*esa parte del ser que habla del ser se actualiza a sí misma históricamente*. Por esto tiene que ser fenomenológico e histórico (además de dialéctico y hermenéutico) el método apropiado en la ontología del hombre y en la crítica de la razón".[11]

La ciencia de la historia y el pasado

En el caso de la ciencia de la historia, Eduardo Nicol parte de la exigencia de las que le parecen ser las dos tareas previas de toda ciencia: la de acotar el dominio de su jurisdicción y la de definir qué es lo histórico. Pero la definición de lo histórico en sí, le parece que no es tarea propia de la ciencia histórica, sino de la ontología, pues el historiador no dispone de recursos para establecer las diferencias categoriales entre la forma de ser de lo histórico y la forma de ser no histórica de la naturaleza, por ejemplo. Es posible, dice Nicol, que si le preguntamos a un historiador qué es lo histórico se quede perplejo, como los interlocutores de Sócrates. La paradoja socrática es que la pregunta por el qué no parece incumbencia de quienes

yo. El filósofo mexicano, en cambio, trata del no-yo, del tú y del otro-yo como si fueran equivalentes y no explica nada al respecto; por eso digo que se trata de una imprecisión, aun cuando se dijera que se trata de una rodeo dialéctico necesario, o bien, que sólo está sirviéndose de ideas auxiliares tomadas de la tradición metafísica histórica. Uno de los peligros advertido por Husserl, por ejemplo, en sus *Meditaciones cartesianas.*

[10] *Crítica de la razón simbólica,* p. 242-243 y 248.

[11] *Metafísica de la expresión*, p. 129-130.

ponen en práctica su tarea; es una pregunta filosófica. Pero lo cierto es que este saber que no se posee, relativo al ser de una cosa o de una actividad cualquiera no puede darse por supuesto, pues no hay ciencia verdadera que se base en meros supuestos, lo que equivale a decir que no puede haber ciencia especial sin ciencia fundamental, y lo que aún faltaría a la ciencia de la historia es hacerse cargo de la investigación de sí misma como ciencia fundamental.[12]

Es esta un cuestión acerca de la cual Eduardo Nicol escribió también en un artículo titulado "La presencia del pasado". A todos nos parece normal, dice, ocuparnos de la historia de la filosofía; los hechos de esa historia parecen evidentes, y existe una abundancia fabulosa de obras dedicadas a esos asuntos, pero lo que no nos preguntamos ni como filósofos ni como historiadores es ¿qué necesidad tenemos de hacer historia? Haciendo historia de la filosofía, por ejemplo, recordamos su pasado y tratamos de revivirlo, ¿pero puede revivir lo que está bien muerto y ha sido enterrado por el tiempo? Afirmamos que la disciplina debe figurar en los planes de estudios; la presencia del pasado la admitimos sin reservas, pero también sin averiguaciones relativas al cómo y al porqué. Más bien se diría que lo que cabe averiguar es cómo es posible que lo pasado esté presente, y por qué este pasado se inserta en el quehacer actual de la historia. De acuerdo con esto es que la historia y la verdadera filosofía sistemática de la historia se encuentran reunidas en una correlación cuyo significado sería el siguiente: que la historia, para llegar a ser ciencia fundamental posee también una necesidad intrínseca de desdoblarse y examinar su propia historia. Esta dialéctica positiva, como la llama Nicol, es al mismo tiempo fenomenología, porque muestra cómo ningún acto innovador cancela los anteriores, como pretenden algunos teóricos actuales de la historia que, como diría Rosalind E. Krauss, han venido divulgando "la originalidad de la vanguardia y otros mitos modernos" y posmodernos.[13]

No cabe duda de que el imperio conceptual de la ciencia histórica sobre su propio dominio ha sido precario e impreciso. Y aunque

[12] "La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia", en *Ideas de vario linaje*, p. 327-337.

[13] Rosalind E. Krauss, *La originalidad de la vanguardia y otros mitos modernos*, versión de Adolfo Gómez Cedillo, Madrid, Alianza, 1996.

ha habido grandes historiadores, ellos son los más discutidos, pues en gran parte aquella informalidad perdura. Hay aquí un cambio formidable en la relación de la historia con la ciencia que Nicol registra y parece hablar de lo que hoy ocurre con la filosofía de la historia, que es el siguiente: formados en la tradición realista, creemos naturalmente que un pensamiento no puede ser verdadero y variable al mismo tiempo. Se trata de esa arraigada noción de que la historia es corrosiva. Pero la historia no es sólo cambio, sino permanencia, ninguna cosa cambiaría si no durara; "la actualidad no cancela el pasado: lo retiene".[14]

En la *Crítica de la razón simbólica* hay una larga explicación al respecto. ¿Qué es historia?, pregunta Nicol. Si bien es cierto que la interrogación suele apuntar inicialmente a la realidad histórica y sólo después a la ciencia de la historia, no importa cómo se la defina "historia es expresión", pues todas las notas que se le atribuyen confluyen en la expresión o son ellas mismas modos expresivos. Si se acepta que la historia es el desarrollo de la acción humana, cabe advertir que actuar es expresar, y como desde antiguo se sabe que pensar es actuar, la ciencia se nos presenta como ese modo especial de acción que consiste en buscar la verdad. En el caso particular que nos interesa se diría entonces que la ciencia de la historia es expresión y la expresión es historia.[15] Los binomios que Nicol suele asociar en una sinuosa lógica del sentido, lo llevan a desarrollar lo que él llama el problema de la verdad y de la historia por el camino de la conexión entre expresividad e historicidad, entre verdad y expresión.

Para Nicol es indudable que la verdad es expresión, en el sentido de que *se* expresa quien la dice, pero también en el sentido según el cual la verdad como tal es expresiva y no sólo el modo de buscarla y pronunciarla. No sólo en la filosofía, también en la historia profesional se presenta el problema de cómo conciliar la aceptación de que el hombre expresa, que toda expresión es histórica, pero sobre todo que el quehacer científico tampoco se sustrae a la totalidad expresiva de la vida. Por eso la historicidad aparece como una

[14] "La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia", en *Ideas de vario linaje*, p. 332.

[15] *Metafísica de la expresión*, p. 43-44.

necesidad propia del relativismo, más que como el argumento para poner la verdad científica a salvo, no de la historia, sino de la contingencia. Las cuestiones de quién expresa, qué expresa y cómo expresa, si son solidarias entre sí cuando se trata de la verdad, también nos permiten resolver entonces el problema de la llamada verdad histórica: quien expresa es el hombre, lo expresado primariamente es el hombre mismo que "da de sí" y la ciencia es uno sus posibles modos de expresión.

Por eso Nicol destaca la importancia del error científico, porque lo importante es que "*el ser queda expuesto lo mismo cuando atinamos que cuando nos equivocamos*". Incluso en la distinción entre verdades de teoría y verdades de hecho, cabe observar la presencia de las mismas dos clases de errores, de modo que Nicol nos permite esclarecer uno de los más caros temores a la ciencia de la historia, el de la subjetividad. Es cierto que las verdades y los errores de hecho son más apofánticos o presentativos que las verdades y los errores de teoría, que son más re-presentativos o poiéticos, y que son éstos, por tanto, los más debatibles, pero lo importante es que en ellos el ser pensante queda más expuesto que en la mera exposición de los hechos; por eso los hechos no se discuten, se examinan y se corrigen cuando es necesario, pero los errores de teoría no se corrigen propiamente, porque lo que cuenta es su expresividad. Sólo así se entiende por qué también en la ciencia de la historia "la teoría es tesis en el sentido de hipótesis".[16]

Otro factor que también suscita la crítica de Eduardo Nicol al historicismo es el de la relación del pensamiento con un determinado *situs* espacio-temporal, el factor situacional que indudablemente es un factor de historicidad, dirá Nicol. El problema no radica en la evidente paradoja de que el relativismo histórico funciona, al mismo tiempo, como un determinismo en la relación del pensamiento científico con la situación histórica, sino en el hecho de que este planteamiento tradicional de la cuestión es, además, unilateral. Tanto el relativismo como el determinismo históricos dejan implícitamente a salvo del influjo situacional a las ciencias positivas, como si en ellas, de un modo excepcional, debiera considerarse sólo la relación

[16] *Ibidem*, p. 50.

del pensamiento con el objeto, pero no sólo la situación penetra en el pensamiento, también el pensamiento penetra en la situación. Por eso "la ciencia es un factor de historicidad de la situación", es una con el mundo al que pertenece, el sitio que ocupa no es el del polo opuesto al mundo. De nuevo la conexión que se establece es entre expresividad e historicidad, porque la expresión es una vía de acceso al ser que es común y singular a la vez. No es que la significación se mantenga a pesar de la expresividad, sino que lo hace precisamente y únicamente por ella. Se completa así uno de los perfiles descritos a propósito del método, el de la hermenéutica, que ha de ser, como se comprenderá con lo que llevamos dicho: semántica, sintáctica e histórica.

La vocación humana

En un pasaje que da continuidad al problema de la verdad y la historia, Eduardo Nicol expuso del modo siguiente cómo es que dicha cuestión, siempre dentro de los límites de la unidad de la ciencia, se vincula con la vocación humana. El hombre, afirma el filósofo, necesita la verdad; no puede existir sin ella. "*La verdad es siempre lo buscado por el hombre*",[17] porque el anhelo de la verdad es el anhelo de ser-más verdaderamente humano. Pero como esta verdad no se da sino que se busca, este camino de la búsqueda es el camino del saber y el camino de la vida. El hombre se afana por captar al ser ajeno que, como se dijo, ya está dado de una vez, sólo que, como es inagotable, es menester buscarlo y rebuscarlo. Y cuando esa re-búsqueda se hace de un modo metódico recibe el nombre de investigación, y su resultado, el de verdad. La verdad es tan vital en la ciencia como lo es en la existencia ordinaria, primero porque el hombre nunca se completa a sí mismo definitivamente, pero también porque el ser al que desea conocer siempre da más de sí. Se comprende ahora por qué la tarea científica prosigue sin cesar, por qué la historia es búsqueda de la verdad y por qué, como se dijo antes, la verdad es histórica; no situacional, sino de verdad histórica en un sentido radical.

[17] *Crítica de la razón simbólica*, p. 67.

La verdad es una apófansis del ser; lo manifiesta, lo hace presente o patente con la palabra, pero también es póiesis, es un obrar humano y como tal es, de nuevo, factor de historicidad. Por eso, en toda ciencia la verdad es posibilidad. La discrepancia es posible porque ninguna verdad es completa; y no es completa porque es posible. Eduardo Nicol ilustra este ejemplo con la "concordancia de los discordantes" de Heráclito como muestra de civilización. La incompatibilidad, en cambio, es barbarie. La persecución del discrepante no sólo es cosa antigua, se ha producido también entre filósofos y esa normalidad de la hostilidad es la que representa la crisis de la dialéctica.

En esta parte de su trabajo, Nicol termina apuntando algunas interrogaciones en términos de sorpresa, porque como sabemos bien —dice— "la sorpresa o el *thauma* está en la génesis de la filosofía". De estas interrogantes voy a recordar sólo una:

> En tanto que el pensamiento es una póiesis, sus efectos recaen sobre el lugar y el tiempo en que la verdad aparece. Lo cual revela otra vertiente de la historicidad: todo pensamiento transforma al mundo, sea erróneo o verdadero. Tal vez todas estas sorpresas no basten, pero una vez mordido el fruto de la duda, la voracidad es insaciable. A mí también me parece insuficiente el repertorio de las dudas que he enumerado. A diferencia de quien se fortifica en lo que ya pensó, la ventaja en este oficio de dudar es que la aventura no termina nunca.[18]

"El hombre y la duda" fue precisamente el tema de una conferencia pronunciada por Nicol en mayo de 1969. La duda, dijo entonces, es la conciencia de la ignorancia propia, por eso el filósofo es vocacionalmente dubitativo y no dogmático, filósofo es el que busca, porque filosofar es preguntar. Nicol se lanza en contra del "hombre seguro", el arrogante que no sólo yerra sobre las cosas de afuera, diga lo que diga, además yerra siempre sobre sí mismo y ni siquiera lo sabe. Este pobre infeliz es desdeñoso del pasado y seguro del futuro; "acomodado en su deshumanizada superioridad", es ostentoso de sus medios, de su máquina, de su ciencia, de su dinero, de

[18] *Metafísica de la expresión*, p. 336-337.

sus números y, en suma, de su poder de acción. Tiene todo dominado o lo dominará, menos a sí mismo, pues él mismo es como un nuevo hombre pero carente de originalidad, pues ya ha sido reconocido y clasificado. Es éste el mismo ser encargado de suprimir las alternativas que son sustancia de la duda, es el antidialéctico para quien todo ha de estar decidido de antemano y unívocamente, mecánicamente, con uniformidad y sin poesía. Nicol confía en que el destino final de este hombre seguro será el mismo de Fausto, pero porque si el hombre seguro gana la partida "se acabará *realmente* eso que hemos llamado hombre desde que hay poesía y filosofía".[19]

En su libro de *La vocación humana*, Eduardo Nicol escribió varios años antes unas líneas que yo propongo leer del modo siguiente: la palabra filosófica es siempre provisional, es búsqueda y no hallazgo, porque la verdad misma es un intento prolongado y no un logro, ha de seguir diciéndose y enmendándose. La dignidad del arte expresivo, entonces, le presta a la filosofía una libertad que no tendría en el estricto menester oscuro, seco, atribulado a veces y siempre laborioso de la búsqueda. Por esto Platón intercalaba raciocinios en sus mitos. Y este lujo de la palabra platónica que conocemos era signo de la humildad filosófica. El hombre trata de rebasar los límites de su propia constitución espacial y temporal, de su ser aquí y ahora, con la fantasía; trata de rebasar los límites de la relatividad con la fe; y los límites de la provisionalidad que es siempre el resultado de su empeño de saber, lo mismo en ciencia que en filosofía, los rebasa el hombre con el absoluto de la poesía. Por esto, el bien decir es como una liberación, que aproxima lo precario de la verdad histórica a lo seguro de la poesía.[20]

Además, el bien decir tiene un valor moral de ejemplaridad insospechado. El bien decir es el buen decir; es obra de bondad y no sólo de belleza. Y no importa que no sepamos en filosofía definir el bien, ni encontrar el paradigma del bien absoluto y permanente. La vida histórica muda los arquetipos; pero la historia misma es una tradición, y su continuidad no se explicaría si algo no quedara firme

[19] "El hombre y la duda", *Thesis. Nueva revista de Filosofía y Letras*, año II, n. 6, julio de 1980, p. 4-12.

[20] *La vocación humana*, México, El Colegio de México, 1953.

en la mudanza y no se transmitiese de la época pasada a la época nueva que la hizo caducar. No estudiemos la historia a medias y por fuera, nos dice; viéndola por fuera, sólo advertimos las diversidades, y esta visión produce en el ánimo la congoja de la relatividad. Viéndola por dentro y cabalmente, advertiremos que a lo largo de todas las mutaciones de criterio, en culturas y en épocas distintas, se va marcando una escala de valores de nivel humano, que nos permite sentirnos en comunidad con lo remoto y con lo diferente.

Las leyes modernas no son como las de Atenas, pero todavía hoy estamos del lado de Sócrates y no del lado de Anitos. Si no estuvieran vinculados a una tradición, y dependiendo de ella, nuestros juicios actuales no nos permitirían discernir en el pasado quién fue un hombre de honor y quién un miserable. Es cierto que en el fondo, dice Nicol, el pacífico razonable que fue Sócrates es peligroso para los dogmáticos intolerantes que se han enseñoreado en el mundo, y también por eso es un fracasado, pero aunque los reflexivos sean pocos, con ellos es suficiente para asegurarnos de que el espíritu de la duda que encarna Sócrates aún no ha muerto del todo.[21]

La tradición no es fundamentalmente sino esa escala de niveles vitales, que no tiene el carácter de un rígido modelo de acción, o de una jerarquía arbitraria de valores, pero sí tiene la fuerza de una inspiración, y es lo que mantiene vinculadas a las comunidades, sin que lo adviertan a veces sus propios miembros. La cohesión de la historia es justamente aquello que permite rebasar el tiempo histórico y mantener diálogo con el pasado. La memoria es la continuidad de la existencia personal, lo que nos vincula a nuestros actos pasados, buenos y malos; pero la historia es la memoria común que nos pertenece y de cuyo caudal seleccionamos las almas fraternas y repudiamos a las hostiles. De este modo, en el presente, dos almas pueden hermanarse cuando mantienen una misma fraternidad con el pasado.

Podemos decir entonces que la misión principal de la filosofía de la historia es, hoy en día, mantener la tradición. Estos filósofos tienen que ser preservadores y mantenedores de una tradición que enlace el pasado con el futuro, así sea a través del intervalo

[21] "El hombre y la duda", *Thesis. Nueva revista de Filosofía y Letras*, año II, n. 6, julio de 1980, p. 12.

desolado del presente. Y esto ha de hacerse a fuerza de palabras: cuanto más bellas, más perdurables. Siquiera que ellas no se contagien de la barbarie utilitaria, del falso saber, de la ambición de dominio. El arte de hablar, o expresarse con palabras, es oficio que se aprende. Pero sólo pueden aprenderlo con provecho quienes tienen el don de ser íntegramente en la palabra. Lo cual significa que esas formas de expresión, como la filosofía estricta, requieren vocación: responden a llamadas de vida. El sentido moral de esta llamada estriba en que el arte expresivo es un servicio para la comunidad. Expresarse es existir, y expresarse es *ser en otros*, entrar en comunicación y diálogo con otros. Pero el simple uso de la palabra no hace del hombre un ser generoso. En el uso utilitario, la expresión no es más que el egoísmo natural del ser que atiende a sus necesidades y que existe *para sí*, aunque radica *en* la comunidad. Por el contrario, expresarse con arte, por lo mismo que es algo innecesario y desinteresado, entraña una forma de *ser para ti*, una existencia literalmente servicial y generosa, que se entrega por completo en la palabra.

En unas pocas líneas muy parecidas, pero creo que sin duda mucho más elocuentes, Eduardo Nicol escribió lo siguiente en su prólogo a los *Diálogos sobre religión natural* de David Hume:

> Hablar es cosa tan tremenda que San Agustín pedía misericordia para poder hacerlo. No todo el que habla, sin embargo, necesita de la misericordia ni hace una cosa tremenda. Pues hay muchos modos de hablar y se habla de muchas cosas. O si se quiere, hablamos en verdad muy pocas veces; muy pocas empeñando a la verdad en lo que decimos. La palabra no puede ser tremenda cuando sólo es un signo útil para la vida, cuando tiene una mera función indicativa y no expresiva, cuando se cambia como el signo monetario. Entonces no hay en ella ni buscamos en ella pretensión ni compromiso de verdad. Tremendo es hablar empeñando el alma entera en la palabra, o hablando de algo entero; cuando hay la entereza de la cosa y la entereza del que habla. El hablar con verdad *nos hace*, y esto es tremendo.[22]

[22] David Hume, *Diálogos sobre religión natural,* trad. de Edmundo O'Gorman, prólogo de Eduardo Nicol, México, El Colegio de México, 1942.

Conclusión

> Los filósofos —escribió Nicol— incurrimos con frecuencia en el desatino de dar consejo a quien no lo pide. Me disculpo por esta reincidencia, si les sugiero que desconfíen de aquellos pensadores (que pueden tener reconocido prestigio internacional), dedicados a una disciplina llamada filosofía de la ciencia y que no se percatan siquiera del problema de la historicidad [...]. Desconfíen igualmente de aquellos que andan por ahí haciendo filosofía de la historia (muy distinguidos también, y cuyas obras traducidas suelen tener gran aceptación), y que tampoco se percatan de que esta disciplina suya envuelve el problema de la ciencia en general, del fundamento de toda ciencia posible. Porque no sólo no es legítimo cultivar la ciencia histórica sin establecer formalmente, y de manera previa, el estatuto ontológico de la realidad histórica, es aún más ilegítimo "hacer filosofía de la historia con la creencia implícita de que esta disciplina no está encuadrada en el dominio de la ciencia principal: la ciencia de la ciencia. ¿Qué es eso de hacer filosofía de la historia sin haber planteado siquiera el problema de la historicidad de la propia filosofía? Y esto significa: el problema de la posibilidad de un conocimiento verdadero en cualquier dominio científico".[23]

Como a veces ocurre cuando nos encontramos con apreciaciones tan certeras acerca del modo de proceder de algunos historiadores y filósofos, ignoramos los nombres de aquellos en quienes pensaba Nicol cuando escribió este pasaje, pero no importa averiguarlos, porque sin duda, en sus palabras encontramos la imagen clara de algunos otros a quienes conocemos hoy. Más allá de esto cabe retener la relación entre el estatuto ontológico de la realidad histórica y la pertenencia de la filosofía de la historia a la ciencia de la ciencia. A este respecto aclaró cómo es que la omisión de un problema no anula su vigencia. El problema de la historia es actual y está relacionado con las cuestiones principales de la filosofía, aunque su actualidad filosófica sólo por accidente coincide con las actualidades, caracterizadas por las soluciones preferidas, más que por las interrogaciones.

Tal vez, dice Nicol, la escasa atención que hoy se dedica a esas cuestiones de principio explicaría la correspondiente escasez de

[23] *Metafísica de la expresión*, p. 332.

investigaciones *radicales* sobre lo histórico, y añadió: "Algunos filósofos prescinden del problema, como si la historicidad no afectara a su propio pensamiento. Otros asignan a la historia un lugar prominente porque juzgan que dejó de ser problema. En estas condiciones resultaría revolucionario el sólo intento de presentar la historia como problema ontológico. No importa si, por esto mismo, la operación parece quedar al margen de las actualidades".[24] Esto nos permite recordar una afirmación que con frecuencia escuchamos o leemos sin reflexión alguna, y según la cual el hombre es un ser histórico, lo que significa no sólo que hace la historia, sino que se hace a sí mismo históricamente. En una modalidad formal de la constitución de una ontología de la historia, lo que Nicol afirma es que no tenemos el hombre y la historia como dos realidades que puedan considerarse, en su raíz, separadamente: "La historia es historia *del ser* humano". Por eso reconocemos de nuevo la razón por la cual, en un sentido riguroso, el método de la investigación ontológica debe ser el método de la correlación entre un análisis histórico y un análisis fenomenológico.[25]

Si alguien se pregunta entonces en qué consiste el método fenomenológico para Eduardo Nicol y cómo llevarlo a su aplicación en la ciencia de la historia, yo diría que en hacer esto precisamente. Él habla, desde luego, del filósofo, pero yo no le pediría menos al historiador. Es cierto, mientras la comunidad está vuelta de espaldas, ocupada en minúsculos asuntos de gran importancia, como lo son el progreso y el provecho, el filósofo de la historia tiene la misión de ser *la conciencia de la comunidad.* Para Nicol, ser desdeñoso es una afectación, y es una traición ser mero *espectador.* Es un actor, por el contrario, un hombre de veras en un mundo de veras, que ha de estar en un diálogo permanente, viviendo en la escena del mundo. Su tragedia es que la escena permanezca desierta, y que su palabra se convierta en un monólogo. Su tragedia es tener siempre más capacidad de vida que la vida efectiva, tener capacidad de querer más cosas de las que se ponen al alcance del amor. La respuesta que él espera y no recibe es la enmienda de esas corrupciones e insensateces y agresividades de un mundo sin honor, o en el que el deshonor

[24] *Crítica de la razón simbólica*, p. 103.
[25] *Ibidem*, p. 106-112.

nunca se toma en cuenta si se envuelve de riqueza o poderío. No puede ser espectador cuando la piedad se prostituye, convirtiéndose en defensa, que ya fuera innecesaria, del fuerte contra el débil; cuando el amor pasa a ser tema de historia o de psicoterapia; cuando la esperanza de bien se considera inconciencia del iluso; cuando todo semejante se juzga un competidor, y por ello un adversario potencial; cuando tantas naciones son gobernadas por la triste y vanidosa mediocridad, o por la infamia; cuando no hay fuerza verdadera de pasiones grandes, ni delicadeza. Para el verdadero filósofo buscar el bien de cada lado, casi siempre es recibir lo peor de cada lado, porque ha de sentir como propios todos los infortunios ajenos.

Por esto, la misión última de la filosofía consiste en revelar su propia insuficiencia. No hay nada peor que la suficiencia; nada tan engañoso como la simple razón, pues no siendo ella jamás tan pura, tan cristalina y esterilizada como pretenden algunos desinformados, confundimos muchas veces las grandes verdades con nuestros antojos especulativos. La filosofía académica, que elabora sistemas como castillos en el aire, olvida la sumisión que debemos a las cosas, y nuestra propia naturaleza finita y decaída, y promulga sus verdades con voz de autoridad tanto más resonante cuanto más adulteradas de error y fantasía. *Por qué* se filosofa ha de ser más importante que la filosofía que hagamos, lo que haya detrás de ella ha de valer más que ella misma. Los sistemas han de ser bien construidos, como las casas, que hacer bien las cosas es parte de la moral del trabajo; pero el mero constructor de sistemas no es un sabio, y no se puede ser sabio sin ser hombre de bien, ni hombre de bien cuando el mal se contempla como si fuera un espectáculo. El filósofo es un hombre como todos los demás: no está por encima del bien y del mal, porque no está por encima de la vida. Está como todos en el centro mismo de la brega, y si por algo han de distinguirlo en ella los demás ha de ser por la manera de bregar, sin engañar a nadie, porque no puede engañarse a sí mismo.[26] Yo creo que el método fenomenológico de Eduardo Nicol, hasta donde puedo llegar ahora, es esto que tiene para ofrecer a la ciencia de la historia: un punto de partida verdadero.

[26] *La vocación humana,* p. 19.

Bibliografía

Abellán, José Luis, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

———, *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica,* número monográfico de la revista *Anthropos,* 1998, extra número 3.

Eduard Nicol: semblanza d'un filosof, edición a cargo de Ángel Castiñeira, Barcelona, Acta, 1991.

González, Juliana, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1981.

Horneffer, Ricardo, *Eduardo Nicol. Semblanza*, Zapopan (Jalisco)/Barcelona, El Colegio de Jalisco/Géneralitat de Catalunya, 2000.

Hume, David, *Diálogos sobre religión natural,* traducción de Edmundo O'Gorman, prólogo de Eduardo Nicol, México, El Colegio de México, 1942, xlvii+170 p.

Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos de Antonio Zirión Quijano, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Fondo de Cultura Económica, 2013, 808 p. (Colección Filosofía Contemporánea).

Krauss, Rosalind E., *La originalidad de la vanguardia y otros mitos modernos*, versión de Adolfo Gómez Cedillo, Madrid, Alianza, 1996, 320 p. (Alianza Forma, 135).

Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 280 p. (Sección de Obras de Filosofía).

———, "El hombre y la duda", *Thesis. Nueva revista de Filosofía y Letras*, año ii, n. 6, julio de 1980, p. 4-12.

———, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, México, El Colegio de México, 1950, 373 p.

———, *Ideas de vario linaje*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1990, 427 p.

———, "La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia", en *Ideas de vario linaje*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1990, p. 327-337.

———, *La vocación humana*, México, El Colegio de México, 1953, 352 p.

———, *Metafísica de la expresión*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1974, 285 p. (Sección de Obras de Filosofía).

SOKOLOWSKI, Robert, *Introducción a la fenomenología*, trad. de Esteban Marín Ávila, Morelia, Red Utopía. Jitanjáfora, 2012, 300 p. (Colección Filosofía. Serie Fenomenología, 13).

ZIRIÓN QUIJANO, Antonio, *Historia de la fenomenología en México*, Morelia, Red Utopía. Jitanjáfora, 2003, 479 p. (Colección Filosofía. Serie Fenomenología, 1).

———, *La fenomenología en México. Historia y antología*, estudio introductorio y selección de textos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Red Utopía. Jitanjáfora, 2009, 551 p.

La hermenéutica en la teoría de la historia de Edmundo O'Gorman (1906-1995)

Pilar Gilardi González
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

La tarea de Edmundo O'Gorman y el carácter metódico de la hermenéutica

De la preocupación fundamental por el carácter vivo de la historia se desprenderá en Edmundo O'Gorman el análisis sobre los presupuestos metodológicos de la ciencia que la estudia. En efecto, el historiador sabe, de acuerdo con las enseñanzas recibidas de su maestro José Gaos, conocedor de la fenomenología y el existencialismo, que la manera de concebir el conocimiento se funda en una determinada forma de comprender el objeto o la realidad en cuestión. En su texto de 1947, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, en el cual me apoyo para este artículo, agradece a su maestro las lecciones transmitidas y reconoce la gran influencia recibida de la filosofía de Martin Heidegger.

En las primeras líneas de este libro, fundamental para la teoría de la historia ogormaniana, señala su propósito: "Examinar en qué consiste el conocimiento historiográfico en cuanto tal conocimiento, y llegar así a una determinación de sus supuestos. […] Se trata de una revisión de la historia de la historiografía y de un análisis crítico de su método".[1] En este sentido, el historiador no pretende llevar a cabo una búsqueda erudita que añada más información a la, ya muy probablemente extensa, investigación sobre determinado tema histórico; lo que le incumbe es mostrar que: "[…] la verdad no puede limitarse a simplemente corregir tal o cual interpretación, de sus mayores heredada, sino que se trata de aventurarse a expresar, por cuenta propia, una que puedan llamar suya, y que, por propia, sea

[1] Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. X.

verdaderamente una interpretación: referencia a su modo más personal de vida; descubrimiento significativo".[2]

O'Gorman no tiene pues como objetivo buscar posibles "errores" en la historia que hemos recibido, ya que, de entrada, la noción de "error" en la historia tiene un significado enteramente distinto al que posee en las ciencias naturales. En efecto, afirma el historiador:

> La Historia, si se la ve en abstracto, no puede menos de parecer como una larguísima cadena de errores, lo que viene a decir que, en historia, la noción de error, como la entienden las ciencias físicas, no tiene validez, a no ser que se decrete que toda la Historia es, ella, un error: notorio disparate grandísimo. [...] No se trata, pues, de algo "susceptible de corrección", sino de algo que, aceptado en cuanto lo que es, debe comprenderse con referencia a nosotros mismos, es decir, significativamente.[3]

La tarea de nuestro autor consistirá en *desfundar* la interpretación llevada a cabo por el conocimiento historiográfico tradicional y así, exhibir sus bases y presupuestos. Al hacerlo se pondrá de manifiesto que la concepción del pasado que allí se representa escinde la historia de la vida. De tal forma, nos dice O'Gorman: "[...] en lugar de adicionar o rectificar la vieja noción, hay que empezar por *desfundarla*, exhibiendo sus bases y presupuestos, y por consiguiente que la tarea verdadera consiste ante todo en examinar los orígenes, los prejuicios y los procesos de las verdades recibidas. En una palabra, hacer cuestión expresa de la historia de la historia".[4]

Porque a decir del historiador mexicano "la indistinción terminológica es semillero de monstruos";[5] conviene aclarar, desde un inicio, el origen de los conceptos utilizados. El sentido del término *desfundar*, con el que líneas más arriba O'Gorman califica la tarea que se propone llevar a cabo, no debe pasar inadvertido ya que expresa el carácter propio de la hermenéutica tal y como es comprendida por Heidegger y recibida por O'Gorman. En efecto, para el filósofo alemán

[2] *Ibidem*, p. 8.
[3] *Ibidem*, p. 9.
[4] *Idem.* Las cursivas son mías.
[5] *Ibidem*, p. 18.

la hermenéutica ya no es concebida como doctrina del arte de interpretación de textos o como mera teoría de la interpretación. La hermenéutica, tal y como es concebida por Heidegger, va más allá de la distinción clásica entre el método de las ciencias naturales y el método de la comprensión de las ciencias históricas establecido por Dilthey y se desmarca del concepto clásico de hermenéutica como *ars interpretandi*, es decir, como técnica de interpretación de textos clásicos, jurídicos y teológicos y como "teoría del comprender".[6] Heidegger asigna a ésta un nuevo valor filosófico por el que el comprender (y no el entender teórico-cognoscitivo) ya no es una simple operación cognoscitiva, sino una modalidad de existencia por la que la vida humana articula su mundo y su historia.[7]

En este sentido, congruente con la radicalización de los conceptos filosóficos que llevará a cabo en su quehacer filosófico, la hermenéutica deberá comprenderse como el *modo de acceso a la vida fáctica e histórica*, ámbito desde el cual, la filosofía, si pretende ser ciencia de lo originario, debe partir.[8]

Para Heidegger, la hermenéutica como método debe lograr aprehender este ámbito originario, libre de los encubrimientos que inevitablemente recibimos de la tradición. En este sentido, se trata de sacar a la luz la historia de los encubrimientos heredados.[9] Este sentido de la hermenéutica será fundamental para Edmundo O'Gorman. Cotidianamente estamos a tal grado inmersos y absorbidos por las cosas que nos rodean y por el conocimiento que recibimos de la tradición que no advertimos cómo y desde dónde nos es dado aquello que nos es dado:

> Es precisamente aquí donde interviene la hermenéutica como movimiento de descubrimiento, de des-velamiento, des-enmascaramiento

[6] Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, p. 108.

[7] *Cfr. ibidem.*

[8] "El término hermenéutica pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad." *Cfr.* Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999, p. 27. En adelante, *OHF*.

[9] *Ibidem*, p. 99.

> [...]. En efecto, la invocación a las cosas mismas (propia de la fenomenología) supone que no las vemos en sí mismas, sino encubiertas en un campo que las distorsiona y desfigura (como por ejemplo, el de una tradición que nos enseña qué cosas vemos y cómo tenemos que verlas). […] El lema "a las cosas mismas" significa eliminar los presupuestos de índole filosófica, científica o histórica que recubren la experiencia inmediata de la vida.[10]

Este propósito sólo puede lograrse a partir de un desmontaje (*Abbau*) o destrucción (*Destruktion*) de la tradición.[11] Sin embargo hay que afirmar que:

> La destrucción no tiene el sentido negativo de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus límites, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquél.[12]

Lejos de pretender sepultar el pasado en la nada, la destrucción debe hacer patentes los presupuestos encubiertos, ésta es su función *positiva;* la *negativa*, la que hemos comprendido como desmontaje, es sólo implícita e indirecta.[13] La hermenéutica, así concebida, es eminentemente deconstructiva y crítica.[14] Sólo puede llevarse a cabo

[10] *Cfr.* Jesús Adrián, Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010, p. 476-477.

[11] "Heidegger plantea la necesidad de un desmontaje, de una destrucción de los conceptos heredados acríticamente por la tradición. […] Al reconocer que en la interpretación pública en que nos movemos existen elementos que pueden ocultar, desfigurar, encubrir, velar, deformar, enmascarar, nivelar o desvirtuar nuestra comprensión inmediata de la situación hermenéutica, se impone un momento de desmontaje (*Abbau*) de la orientación previa. Aquí es donde la hermenéutica interviene en calidad de contramovimiento que des-cubre, des-vela, des-oculta las diferentes máscaras de la publicidad, como fuerza capaz de neutralizar, de suspender la validez de la autoridad anónima de la tradición." Escudero, *El lenguaje de Heidegger…*, p. 35-36.

[12] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, p. 64. En adelante, *ST*.

[13] *Cfr. ibidem*.

[14] *OHF*, p. 135.

como crítica histórica radical.[15] En este sentido, la destrucción supone una revisión profundamente histórica anclada en la propia historicidad del hombre.

Como método, la hermenéutica no tiene carácter meramente instrumental o técnico.[16] No es algo que se impone al objeto en cuestión sino que, por el contrario, siendo fieles al principio fenomenológico de "volver a las cosas mismas", hay que afirmar que es del tipo de objeto y de su correspondiente modo de acceso de donde debe extraerse el sentido del rigor de la ciencia.[17] Por eso, reflexionar sobre el método no significa definir técnicas de investigación historiográfica. El método no debe entenderse como *herramienta*, sino como el *modo de acceso* que permite la comprensión de la realidad histórica que somos en cada caso nosotros mismos.

Ahora bien, la puesta en marcha del método hermenéutico implicará para O'Gorman poner al descubierto los presupuestos desde los que se ha construido el conocimiento científico y por extensión la idea de ciencia histórica.

Es bien conocido que la transformación de la historiografía en ciencia formal comienza con la Alemania moderna. El pensamiento moderno se distingue, desde sus inicios, por la búsqueda de objetividad, ésta constituye el garante de la imparcialidad que, de acuerdo con las ciencias exactas, pertenece a la verdad.[18]

Las ciencias naturales proceden a partir de la objetivación de su asunto. Objetivar significa hacer presente, representar. En latín, el

[15] *Cfr.* OHF, p. 135-136.

[16] En efecto para Heidegger: "El método no es ningún procedimiento externo, sino que se halla en estrecha relación con su objeto [...]. El método filosófico no es, pues, ningún medio técnico o herramienta, sino sólo posible al incluir al 'objeto' por investigar. En sentido estricto, el método es determinado por el 'objeto'. Por eso, es importante advertir que si es el objeto el que dicta o señala el método y de éste es propio el carácter de mundo, esto es, la significatividad, entonces, éste es eminentemente hermenéutico". Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, 2004, p. 51.

[17] *Ibidem*, p. 96.

[18] *Cfr.* Pilar Gilardi, "El problema de la verdad histórica: una lectura desde la fenomenología hermenéutica", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, n. 46, julio-diciembre 2013, p. 121-140.

verbo *repraesentatio- representare* proviene del término *praesens*, que significa hacer presente, presentar o poner delante.[19] A través del comportamiento científico las cosas adquieren el carácter de objeto, es decir, de aquello que está-ahí, enfrente y este en-frente es el que permite, o mejor dicho, del que brota la posibilidad de hacer del ente en cuestión un tema, una teoría. Desde ésta se ofrece un aspecto del ente y éste toma el lugar de la investigación. En la captación teórica, lo pensado tiene el modo de ser de la presencia. El acto mismo de pensar consiste en traer a la presencia lo pensado.

La pregunta científica está orientada por el ente considerado en su objetividad. La aspiración de la ciencia por conocer las cosas en sí mismas, en su esencia, significa conocer lo que en éstas se repite, lo que las hace ser lo que son, pero este "lo que las hace ser lo que son" es entendido como universal. De esta manera, la ciencia es capaz de capturar, de trazar, un sentido universal abstracto bajo el supuesto de que todo puede reducirse a un único principio. La totalidad de lo ente, así entendida, deja de lado la singularidad y, por ende, la diferencia.

Si la historiografía pretende llamarse a sí misma ciencia, deberá entonces cumplir con estos requisitos. Deberá ajustarse al modo de proceder de las ciencias naturales, cuyo modelo es la ciencia matemática, que poco o nada tiene que ver con la realidad histórica. En efecto, eso que denominamos así, sin más preámbulo, *historia*, no tiene el carácter de lo que está simplemente ahí, presente. La historia, como categoría de la existencia, tiene carácter de acontecimiento, es aquello que nos acontece y que nos constituye, no es *algo* que pueda aprehenderse por medio de abstracciones y no tiene que ver tanto con lo universal sino con lo singular y concreto. En este sentido, la verdad histórica no puede resolverse en abstracciones sino en el ámbito de lo particular y determinado.

Y sin embargo, ajustándose al modelo científico, la historiografía, ha considerado al pasado como un ente más entre los entes. Ha olvidado que el pasado es un modo del tiempo, y éste, en definitiva, no es un ente.[20] Al considerar el pasado como un ente, lo ha objetivado,

[19] Ángel Xolocotzi, *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, México, Plaza y Valdés/ Universidad Iberoamericana, 2007, p. 155.

[20] *ST*, p. 123.

y ha conseguido hacer de él una especie de fósil o relicario ajeno a la vida. Procediendo de tal modo, logrará la objetividad y la imparcialidad buscada a costa de la naturaleza de su propio objeto de estudio. En este sentido afirma O'Gorman: "[…] para la historiografía, lo esencial sería que no fuese posible comprobar parcialidad alguna, aunque de hecho no dejara de estar presente. Parcialidad incomprobable: tal, en efecto, era la fórmula mágica en cuya virtud la historiografía podría en lo sucesivo hablarse hasta de tú con las matemáticas".[21]

El historiador mexicano encuentra en Ranke la personificación de esta postura que aniquila la vitalidad de la historia. En uno de los párrafos más conocidos de su libro nos dice:

> Ranke está firmemente persuadido de que la historia es lo pasado, lo que ya pasó y que, en consecuencia, lo presente le es constitutivamente ajeno. […] El postulado sobre el que se levanta la historiografía tradicional es el siguiente: entre el presente y el pasado, entre vida e historia surge un golfo impasable que hace pedazos la unidad de la vida entre nosotros y nuestra historia.[22]

El férreo propósito de hacer de la historia una ciencia, y la interpretación inherente a ésta de comprender la verdad en términos de objetividad e imparcialidad, olvida la pregunta esencial sobre el ser de la realidad histórica. En efecto, la historiografía tradicional se caracteriza por la *ausencia de la preocupación por comprender el ser de la realidad que estudia*. En la medida en que considera el pasado como una cosa, visible y tangible, que comparte el mismo modo de ser de los entes naturales, cree lograr la neutralidad y la imparcialidad propias de todo saber científico que se jacte de serlo. Así, lo fundamental para la ciencia histórica será, como lo señaló Ranke, dar cuenta de los hechos tal y como éstos ocurrieron, de manera imparcial y desinteresada:

El pasado humano se convierte así en un ser objetivo corporal, en algo visible y tangible; en una cosa "que queda". Ranke cosifica a la historia. Pero ¿qué profundo motivo se esconde detrás de semejante

[21] O'Gorman, *Crisis y porvenir…*, p. 51.
[22] *Ibidem*, p. 55-56.

postulado? ¿No será que obedece a que el hombre se ha interpretado a sí mismo en términos de substancia y naturaleza?[23]

El carácter interpretativo del conocimiento

No obstante, advierte el historiador, hay en la historiografía naturalista, una gran ingenuidad, ya que al olvidar la pregunta esencial sobre el modo de ser de su objeto de estudio no se percata de que la realidad histórica somos nosotros mismos, nosotros que en la medida en que somos *en* el mundo y no *frente* a él, tenemos la forma de ser de la comprensión (*Verstehen*) y la interpretación (*Auslegung*). Esto último significa que todo lo que nos es dado a través de los distintos comportamientos que nos determinan está atravesado por estas formas estructurales de proceder. De tal forma, la ciencia o comportamiento teórico no escapa a este modo de ser eminentemente interpretativo. O'Gorman, siguiendo a Heidegger, lo explica así:

> Conviene averiguar, sin embargo, de qué modo se origina la ciencia para ver si la historiografía verdaderamente queda comprendida dentro de la descripción general de ese fenómeno. Aprovechemos aquí las enseñanzas de Heidegger acerca de esta cuestión. Enseña el maestro que por "preocupación" hemos de entender el existir del hombre entregado al mundo que lo circunda. Tal preocupación, que es un "existir en" y que las más de las veces toma la forma de un hábito, se concreta en múltiples operaciones cuya práctica supone una manipulación instrumental, pues que el correlato de la preocupación es considerarlo todo desde el punto de vista de su "utilidad posible". Ahora bien, advierte Heidegger que hay una preocupación especial que no se refiere a un objeto práctico. Es la preocupación sabia, o sea la preocupación especulativa de índole teorética, origen de la ciencia.[24]

En efecto, el modo de ser que, según Heidegger, determina el ser del hombre es el cuidado (*Sorge*)[25] o la preocupación (*Besorgnis*).

[23] *Ibidem*, p. 56-57.

[24] *Ibidem*, p. 133-134.

[25] "El cuidado es una de las estructuras ontológicas fundamentales del *Dasein*. *Sorge* tiene en alemán diferentes acepciones: 'cuidado', 'preocupación', 'inquietud', 'solici-

Con estos términos el filósofo alemán pretende poner de manifiesto que el ser del hombre, antes de poder ser definido en términos de conciencia o reflexión, debe entenderse en términos prácticos.[26] De tal forma, la ciencia como comportamiento teórico es expresión de éste, su modo de ser.

El cuidado o la preocupación se expresan a través del *trato*, esto es, en el habérnoslas con las cosas que forman parte del mundo en el que estamos. Este *mundo* debe entenderse como contexto, esto es, como esa red o plexo significativo en el que todas las cosas remiten a otras que no son ellas mismas. De tal forma es posible afirmar que el carácter significativo de todo lo que nos rodea proviene del carácter referencial que constituye y determina a los entes.

Los entes y los hechos que configuran la vida cotidiana nunca nos son dados como meras cosas, en un estado neutral; si así sucediera nos resultarían inaccesibles. Todo lo que nos rodea; las cosas, las situaciones en las que nos encontramos, los hechos que narramos refieren a otra cosa, a otra situación, a otro hecho, que en última instancia apunta al hombre. Así por ejemplo la mesa comparece como aquello para comer y para escribir, la universidad, la casa o el

tud'. Dado el componente práctico y dinámico que Heidegger atribuye a la *Sorge*, la mejor solución para traducir *Sorge* es 'cuidado', en lugar del arcaísmo 'cura'. Este ingrediente de actividad y movilidad inherente a la vida fáctica queda muy bien reflejado en el verbo *sorgen*: 'cuidar', 'tener cuidado' o 'habérselas con' ". Escudero, *El lenguaje de Heidegger…*, p. 156.

[26] La praxis constituye para Heidegger no sólo un modo de conocimiento sino un modo de ser. Respecto de la apropiación y la radicalización de la noción de praxis en Heidegger, la extraordinaria interpretación de Franco Volpi resulta ya una referencia obligada: "En ce qui concerne le concept selon moi central de *praxis*, Heidegger croit pouvoir saisir chez Aristote, comme on l'a vu, un double emploi du concept: un emploi ontique, dans lequel le terme indique les *praxeis* particulières et d'après lequel les *praxeis* se trouvent certes distinguées, mais au même niveau que les *poieseis* et les *theoriai* particulières: c'est l'emploi, par exemple, du début de *L'éthique à Nicomaque*; et un emploi philosophique, ontologique, dans lequel *praxis* n'indique pas d'actions particulières, mais une modalité d'être". Franco Volpi, "*Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote", en Franco Volpi (ed.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht (Holanda), Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 23. Véanse además del mismo autor: *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, y "La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger", *Theoria*, n. 4, 1984. También de Carmen Segura Peraita, *Hermenéutica de la vida humana, en torno al informe Natorp de M. Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002.

cine, como lugares de aprendizaje, de descanso o de recreo. Una situación o un hecho determinado, como puede ser una inundación, una guerra o un acuerdo de paz, aunque todavía no reciban el título con el que la ciencia histórica los hará pasar a la posteridad, están ya dotados de una significación que no es fruto de una construcción *a posteriori*. Lo que con esta última afirmación se quiere poner de manifiesto es que el carácter comprensivo e interpretativo que determina nuestro ser en el mundo es *a priori,* esto es, estructural.

Historiografía auténtica: temporalidad e historicidad

Precisamente, porque la interpretación es un rasgo estructural de la vida, la hermenéutica se reconoce como el método capaz de articular en conceptos la facticidad y la historicidad que determinan el modo de ser del hombre. Ahora bien, el reconocimiento de la historicidad del hombre sitúa en definitiva la plataforma desde la cual deberá llevarse a cabo la denominada por O'Gorman *historiografía auténtica.* Ésta a diferencia de la historiografía naturalista debe comenzar por determinar con precisión la naturaleza de su objeto. Debe recordar que nuestra existencia es histórica, que somos historia. De tal forma, el historiador no vacila en afirmar que: "La historiografía auténtica es un recordar ontológico".[27]

La historicidad es expresión del carácter eminentemente temporal del hombre. En sentido estricto hay que afirmar que el hombre *no* está en el tiempo, sino que *es* tiempo.[28] El tiempo del hombre es justamente *tiempo histórico*. No está aquí en juego la discusión sobre el tiempo de la naturaleza, ni que es un hecho del que no se puede dudar, sin caer en el absurdo, que una vez que hayamos desaparecido de este mundo, *el tiempo seguirá su curso*. Al afirmar que la temporalidad es constitutiva del hombre y que la historicidad es su expresión más íntima, a lo que Heidegger apunta es a la radical finitud y contingencia que atraviesa el ser del hombre, rasgo que por cierto no

[27] O'Gorman*, Crisis y porvenir…,* p. 203.

[28] "El análisis de la historicidad del *Dasein* intenta mostrar que este ente no es 'tempóreo' porque 'esté dentro de la historia', sino que, por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es tempóreo en el fondo de su ser." *ST*, p. 393.

estará presente, como tal, en la interpretación que O'Gorman lleva a cabo de dichos fenómenos. El tiempo de las ciencias naturales, ese que *sigue su curso*, responde a una concepción netamente lineal de pasado, presente y futuro. Sin embargo, esta comprensión del tiempo procede de una abstracción que, como vimos anteriormente, facilita la consideración del pasado como aquello que ha quedado atrás y la exclusión de vida e historia. Si, en cambio, estamos atentos a la vida tal y como es vivida, será necesario reconocer que *ahora mismo ya somos nuestro pasado* y que *ahora mismo ya se anuncian las posibilidades* que tienen la forma de ser de eso que llamamos *futuro*.

Ahora bien, en la medida en que la existencia es su historicidad, segrega "hechos". Los hechos que constituyen el saber histórico, nos dice O'Gorman:

> […] son historicidad exteriorizada y plasmada. Los hechos, objetos históricos no lo son de suyo, sino de prestado, por así decirlo. En sentido estricto hay que afirmar que hay hechos y objetos históricos porque el hombre es primeramente histórico y no al revés, como piensa el pensar cotidiano.[29]
>
> De tal manera, la historicidad puede comprenderse de dos modos: si nos fijamos en el porvenir (momento decisivo para Heidegger, origen del pasado y presente) la historicidad es aptitud o capacidad de engendrar historia. Ejercicio autónomo de esa capacidad. Si nos fijamos en el pasado, la historicidad es historia hecha. De ésta se ocupa el conocimiento histórico. La descubre y elabora su inteligibilidad.[30]

Siguiendo muy de cerca al filósofo de Friburgo, O'Gorman señala que:

> El fin del conocimiento histórico consiste en revelar a la existencia su verdadera historicidad al *mostrar las posibilidades reales elegidas por las existencias que fueron (hechos históricos*) distinguiendo en ellos lo único y lo que se repite. El historiador debe examinar los hechos bajo la formalidad de "posibilidades reales elegidas". Este es el *a priori* fundamental de la ciencia histórica.[31]

[29] O'Gorman, *Crisis y porvenir…*, p. 207.
[30] *Ibidem*, p. 208.
[31] *Cfr. ibidem*, p. 217.

Desde la perspectiva ogormaniana, el historiador tiene que ver los hechos como posibilidades cumplidas. Anterior al *factum* es la posibilidad de serlo; por eso la historia, como saber auténtico, es ciencia no de asuntos concluidos o muertos sino de *posibilidades*.

La insistencia ogormaniana de mostrar el carácter interpretativo de la verdad atravesará toda su obra. Sabe que es tarea de la hermenéutica "configurar la posición desde la cual sea posible preguntar y cuestionar de modo radical el asunto en cuestión,[32] y bajo este tenor, como es bien conocido, formulará su reflexión sobre el ser de América, revelando la inadecuación del término "descubrimiento" para calificar el encuentro con estas tierras.

Asimismo, O'Gorman acertará al advertir que la teoría de la historia que parte del modelo de la historiografía naturalista oculta un propósito pragmático e impide el paso a la verdadera tematización de la historia porque al separar la historia de la vida "aplana" todo cuestionamiento posible y la concibe como *mero almacenamiento de datos*. Lo que importará son sólo los hechos, datados y situados. La teoría de la historia así concebida se muestra incapaz de formular problemas que, por lo demás, no tendrá ningún interés de discutir.

Consideraciones finales

O'Gorman muy pronto consideró la necesidad de pensar desde un horizonte distinto al de la tradición los fundamentos de la ciencia histórica, encontrando en la filosofía heideggeriana una aliada. El historiador mexicano se inscribe en esa lista de pensadores que comprendió la historia como un problema. De tal forma que *pensar la historia* implicará dar cuenta de su complejidad.

La insistencia con que señalará el carácter eminentemente hermenéutico de la ciencia histórica lo coloca en una posición avanzada respecto de sus contemporáneos, ya que en sentido estricto, bajo esta afirmación descansa la consideración interpretativa del conocimiento en general, de la cual no escapan las propias ciencias experimentales. En efecto, actualmente el reconocimiento del carácter interpre-

[32] *OHF*, p. 87.

tativo del conocimiento es prácticamente ya un convenio en la filosofía de la ciencia.

Con O'Gorman queda abierta la puerta a la reflexión sobre el estatuto filosófico de dicha instancia interpretativa, lo cual implicará un llamado, una advertencia radical al historiador sobre el modo de hacer historia y sobre la necesidad imperante de preguntar, una y otra vez sobre los fundamentos de su ciencia. Ésta, creo, es la gran discusión que abrió O'Gorman y que no debe cerrarse.

BIBLIOGRAFÍA

ESCUDERO, Jesús Adrián, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009.

———, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010.

GILARDI, Pilar, "El problema de la verdad histórica: una lectura desde la fenomenología hermenéutica", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n. 46, julio-diciembre 2013, p. 21-140.

HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

———, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999.

———, *Ser y tiempo,* trad. de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002.

O'GORMAN, Edmundo, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

———, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.

———, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

SEGURA PERAITA, Carmen, *Hermenéutica de la vida humana, en torno al informe Natorp de M. Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002.

VIGO, Alejandro, *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

———, "Comprensión como experiencia de sentido y como acontecimiento. Los fundamentos de la concepción gadameriana del Verstehen", *Alea. Revista Internacional de fenomenología y hermenéutica*, Documenta Universitaria, Barcelona, v. 8, 2010.

VOLPI, Franco, "*Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote", en Franco Volpi (ed.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht (Holanda), Kluwer Academic Publishers, 1988.

———, *Heidegger e Aristotele*, Padua, Daphne Editrice, 1984.

———, *Heidegger y Aristóteles*, trad. de María Julia De Ruschi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

———, "La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger", *Theoria*, v. 4, 1984.

XOLOCOTZI, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Plaza y Valdés/ Universidad Iberoamericana, 2004.

———, *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, México, Plaza y Valdés/ Universidad Iberoamericana, 2007.

Michel de Certeau (1925-1986) y la diferencia como lógica procedimental de la historia

Epistemología, sistema operativo y proceso metódico

Fernando Betancourt Martínez
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

Introducción

"Un seminario es un laboratorio común que permite a cada uno de los participantes articular sus prácticas y sus propios conocimientos."[1] Así inicia una intervención de Michel de Certeau sobre la naturaleza del seminario —*un conversadero*, afirma de entrada—, sólo para incluirse de inmediato en el gesto mismo que refiere a esas prácticas y a esos conocimientos. El término *intervención* alude directamente a una situación donde el locutor se inserta en aquello que motiva una descripción o reflexión. Contrario a la manera en que se han justificado las opiniones o los juicios desde Descartes, el observador no necesita más que buscar observarse a sí mismo en la propia operación de observación.[2] El gesto de De Certeau recusa aquella prescripción tan cara para la tradición reflexiva moderna y que encuentra en el alejamiento del objeto escrutado la única manera de asegurar objetividad, lo que implica la instauración de un observador flotante nunca coincidente con lo que examina.

[1] Michel de Certeau, "¿Qué es un seminario?", en Carmen Rico de Sotelo (coord. e intr.), *Relecturas de Michel de Certeau*, México, Universidad Católica de Uruguay/Pontificia Universidad Javeriana/Universidad Iberoamericana, 2006, p. 43.

[2] "El concepto de observación debe echar mano de todas las disposiciones de teoría circular (construcción operativa de los sistemas, clausura operativa, autopoiesis) para poder entender cómo es posible que una observación pueda producirse a sí misma al producir observación." Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas: lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2009, p. 152.

El nivel del observador trascendental garantizaba que las percepciones generadas no dependieran de criterios autorreferenciales, puesto que el orden descrito estaba incapacitado para aportar elementos determinantes: es objeto dispuesto para un ejercicio de desvelamiento. A la par de desentenderse de ese orden como orden construido, el observador tampoco se incluía en la descripción como elemento taxativo y configurante de lo observado. Hasta hace poco esta norma no podía ser materia de revisión crítica puesto que no se había notado que la operación de observación depende de distinciones que sólo tienen sentido para la propia operación. La *heterorreferencialidad* estaba inscrita en toda la gama de cualidades anexadas al sujeto observador y gracias a las cuales podía tomar nota de las realidades circundantes, siempre y cuando sus juicios expresaran la diferencia ontológica habida entre él como sujeto y esas realidades de las cuales se diferenciaba. Pero ya la indicación formulada por De Certeau nos muestra que estamos en otra disposición reflexiva.

Lo decisivo en esa experiencia de los *conversaderos* —finalmente, una "política de la palabra"— no está en circunscribir una *exterioridad* respecto al seminario y gracias a la cual se permita proyectar hacia adentro el juego de las identidades o las homogeneidades, pues la diferenciación es un proceso interno.[3] En estos comentarios formulados por De Certeau dos cuestiones centrales se interrelacionan: el papel que desempeña la diferencia y la circularidad que se expresa en su despliegue lógico. Ambos aspectos conforman la base de sustentación para una *epistemología histórica* que, en mi opinión, constituye uno de los esfuerzos sobresalientes de Michel de Certeau. Precisamente, respecto al seminario se destacan dos

[3] "La experiencia del *tiempo* comienza en un grupo con la explicitación de su pluralidad. Es necesario reconocerse diferentes (de una diferencia que no puede ser superada por ninguna posición magisterial, por ningún discurso particular, por ningún fervor festivo) para que un seminario se transforme en una *historia* común y parcial (un trabajo sobre y entre diferencias), y para que la palabra se vuelva el instrumento de una *política* (el elemento lingüístico de conflictos, de contratos, de sorpresas, en suma, de procedimientos 'demo-cráticos')." Michel de Certeau, "¿Qué es un seminario?", p. 44. Los tres términos resaltados por De Certeau con cursivas —*tiempo, historia, política*— aluden a tres series que despliegan diferencias, cada una según una lógica de la reproducción recursiva de sí mismas.

precisiones coincidentes con el papel que ejerce la diferencia y con el carácter autorreferencial del trabajo científico.

Primero, un corte o una serie de cortes (principio de *limitabilidad*) que deben ser explicitados y que articulan los "modelos teóricos" movilizados en ciertas áreas de investigación o del conocimiento. Se trata en este caso de establecer límites prescritos que se desprenden de una particularidad pero que permiten volver tratable aquello que queda en su interior: es un ejercicio de formalización en sentido clásico. A continuación y a partir de esta formalización se busca abrirse a posibles desviaciones, a nuevas experiencias y preguntas que muestran la fragilidad de los límites establecidos (principio de *contingencia* o *deriva*). Se trata en el primer caso de un ejercicio de *extracción*, gesto *etnológico* por excelencia: aislar unas prácticas para delimitar un campo de acometida. De Certeau reconoce con ello la función y la utilidad de la determinación —hacer cortes, establecer distinciones— pues es con esto como se posibilitan las modalidades del trabajo de investigación. Después del aislamiento, segundo caso, se introduce el reconocimiento de la arbitrariedad de esos límites por medio de interrogaciones generadas a partir del campo establecido.

Es en el segundo momento donde se produce una *inversión* respecto a las reglas del campo inaugurado y cuyo objetivo es transgredir esos límites con nuevos problemas, generando de esta manera variaciones significativas para ser tratadas posteriormente. La diferencia se encuentra al inicio (definir cortes, establecer límites) y se busca establecerla también como producto del trabajo científico mismo, pero desde los criterios y las operaciones puestas en marcha originalmente sin necesidad de ir más allá de la naturaleza de las operaciones utilizadas (circularidad).[4] Esta forma de tratamiento genera un marco a partir del cual plantear las cuestiones de orden metódico o procedimental sin necesidad de acudir a la noción convencional de *método* como secuencia lógica estricta.

[4] "Los 'modelos' teóricos propuestos tienen por función recortar unos límites (la particularidad de mis preguntas) y hacer posibles unas *desviaciones* (la expresión de experiencias y de otras preguntas). Por ahí comienza un trabajo común que crea acontecimientos: una serie de diferenciaciones permite a cada uno especificar, paso a paso, su propio camino en la masa de informaciones intercambiadas." Michel de Certeau, "¿Qué es un seminario?", p. 45.

Por otro lado, llama la atención que este enfoque epistemológico está presente incluso en su visión sobre el quiebre de la función que la teología venía cumpliendo en Occidente y sobre el traslado moderno de las problemáticas centrales que constituían su campo de estudio a la esfera de competencia de las "ciencias humanas".[5] También dicha condición epistémica está presente en sus estudios sobre la mística. Así, el fenómeno místico como "figura de paso" termina por deshacer los grandes postulados medievales al introducir de manera radical otro lugar de enunciación.[6] De igual manera, la temática epistemológica es central en las reflexiones que dedicó al saber histórico. En efecto, el orden del saber histórico que lo capacita para instaurar en todo ámbito moderno la ambigüedad del tiempo, por un lado, y la falta radical de lo real en sus formas de saber, por otro, se encuentra instituido como espacio de operación específico.[7]

En cada estudio particular aparece esta cuestión en condiciones limitadas temáticamente, pero que pueden ser consideradas como formas de manifestación de una preocupación general: toda observación introduce una diferencia que depende del propio observador y no de los objetos observados. Precisamente el objetivo del presente estudio consiste en explorar esta propuesta de epistemología histórica con el fin de delimitar el campo reflexivo de la metodología, entendiendo esta última dimensión como forma de aplicación operativa determinante. ¿Cómo reintroducir la diferencia en el área procedimental del saber histórico? ¿Qué consecuencias epistemológicas acarrea la diferenciación como instancia central en las observaciones historiográficas? Éstas son las interrogaciones medulares que han guiado una relectura de la obra de Michel de Certeau.

[5] Michel de Certeau, "La ruptura instauradora", en *La debilidad del creer*, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 191-230.

[6] Michel de Certau, *La fábula mística. Siglos XVI y XVII*, trad. de Jorge López Moctezuma, revisión técnica de Roberto Flores y Luce Giard, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

[7] Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, 2a. trad. de Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

La epistemología histórica como constructivismo

La *epistemología histórica* vincula de una manera diferente los procesos cognitivos con consideraciones ontológicas, de tal manera que ahora son las categorías, los conceptos y sus articulaciones teóricas, así como los procesos metódicos aplicados, los que establecen y determinan los objetos estudiados. Al contrario de esa supuesta *espontaneidad* realista que se instala al nivel de la percepción de los objetos del mundo, este enfoque asume que no puede considerarse un solo protocolo de justificación de las creencias y una sola modalidad de sistematización. La historicidad como factor epistemológico muestra la variabilidad en cuanto a las modalidades de descripción, donde el mundo sólo es posible a partir de la operación de observación involucrada y de los criterios movilizados en ella. En tal sentido, la *pasión por la alteridad*, mostrada por De Certeau como problema central que motiva la reflexión, se encuentra en constante relación con la necesidad de reconocer las particularidades desde donde se articulan los discursos.[8]

La situación que abre la modernidad a partir del siglo XVII está dominada por la falta de certezas últimas. Se trata de un mundo cultural donde la carencia de garantías se convierte en su núcleo constitutivo, por lo que la diferencia se instituye como elemento fundante y no como una situación inconveniente que hay que superar. Pero lo anterior exige sacar consecuencias de gran importancia. La pluralidad de lugares desde donde se proyectan los horizontes interpretativos —esa diferencia fundante— alcanza a los propios "hechos religiosos": para ser inteligibles ahora encuentran su lugar en el seno de los *sistemas* y ya no más en el campo de la dogmática. En otras palabras, sólo puede hablarse de cognición en el ámbito de un proceso sistemático que tiene la cualidad de reproducirse a sí mismo.

El valor que tiene esta apreciación es inequívoca en De Certeau y alcanza dimensión epistemológica en su particular definición del término *sistema*. "Por 'sistema' hay que entender no la realidad de

[8] *Cfr*. François Dosse, "De Certeau: un historiador de la alteridad", en Perla Chinchilla (coord.), *Michel de Certeau, un pensador de la diferencia*, México, Universidad Iberoamericana, 2009, p. 13-39.

una infraestructura o un todo aislable, sino el modelo interpretativo constituido y verificado por una práctica científica, es decir, una organización coherente de los procedimientos."[9] El campo del conocimiento histórico está constituido por un conjunto de prácticas articuladas y constantemente ejecutadas —"una organización coherente de los procedimientos", como señaló De Certeau— que redistribuye el conjunto de formalidades establecidas. Definiendo criterios y estableciendo distinciones en cuanto niveles de análisis, el sistema se capacita para tratarlos como elementos pertenecientes a prácticas sociológicas, económicas, políticas, culturales. Las ciencias sociales, incluyendo a la propia historiografía, se muestran como estructuras racionales que combinan procedimientos y cuyos resultados son observaciones siempre determinadas por el conjunto de las decisiones previas.

El rasgo anterior viene a ser lo *científico* propiamente dicho, un conjunto racional operativo que delimita campos de objetos a tratar, establece con precisión las modalidades de esos tratamientos y los tipos de análisis correlativos a ellos, a la par de especificar las reentradas constantes de los resultados en el circuito ya constituido. Estos resultados son "desarrollos" permitidos gracias al "aislamiento de un campo propio", y dependen en cuanto a su reproducción de la "normalización" de los procedimientos instituidos.[10] Esta descripción de la praxis científica acota, para todas las implicaciones que se siguen de ella, lo que es una perspectiva constructivista. Por lo tanto, los elementos centrales de *operación* y su relación con *lugares* se combinan de manera compleja con las dos nociones previamente aisladas: diferencia y circularidad. Sus combinaciones analíticas están interrelacionadas de forma diversa en el campo de la propia *operación historiográfica*.[11] Se deja ver en este *constructivismo*

[9] De Certeau, "La ruptura instauradora", p. 199, nota 13.

[10] *Ibidem*, p. 204.

[11] Si bien su consideración sobre dicha noción en cuanto al juego constantemente reiterado de combinaciones entre "lugar sociales, prácticas científicas" y escrituras, es conducido bajo su percepción del *cómo* se hace la historia, no deja de tener una base epistemológica en un fuerte sentido constructivista. En la siguiente cita esto se hace notar con toda precisión: "El término *científico*, bastante sospechoso en el conjunto de las 'ciencias humanas' (donde se le sustituye por el término de *análisis*), no lo es menos

operativo la importancia que adquiere la dimensión temporal de la propia operación —un conjunto de procedimientos normalizados, enlazados entre sí, que se autorregulan— pues la ordenación que conduce de un procedimiento a otro no puede darse en términos de inmediatez sino de secuencia o sucesión.

La operación en su conjunto se encuentra temporalmente establecida aunque sin duda condicionada al presente de su ejecución. La operación como conjunto se descompone en lo que De Certeau denomina *procedimientos*, que no son otra cosa que operaciones singulares enlazadas con otras. Esto por supuesto requiere tiempo en su realización, pero la diferencia es central en los enlaces entre operaciones. De tal forma que su ejecución supone la ampliación de diferencias siempre y cuando puedan ser tratadas en el interior del sistema con las mismas formas operativas. Esta articulación constante entre diferencia y circularidad son rasgos centrales en la visión constructivista clásica y coincidente en sus aspectos generales con lo apuntado por Heinz von Foerster, uno de los grandes impulsores de la cibernética de segundo orden. En uno de esos pequeños trabajos que tienen la cualidad de sintetizar el cúmulo de apreciaciones teóricas y prácticas realizadas previamente, Von Foerster aísla dos puntos centrales del constructivismo que tienen importancia relevante para plantear, en sus propias palabras, "una nueva epistemología".

A título de declaraciones, la primera de ellas establece que el constructivismo es en sí mismo ya una epistemología, por lo que resulta trivial preguntarse por la impronta de esta postura en términos de problemática cognitiva. Pero lo que continúa tiene grandes implicaciones en cuanto al problema de la autorreferencia o la circularidad: el constructivismo es una peculiar epistemología que debe dar cuenta de sí misma desde sí misma. Es una *epistemología de la epistemología*.[12] Así, la epistemología es una forma de autorreflexión

en el campo de las 'ciencias exactas' en la medida en que este término nos remite a *leyes*. Se puede definir, sin embargo, con este término la posibilidad de establecer un conjunto de *reglas que permitan* 'controlar' *operaciones* proporcionadas a la producción de objetos determinados". De Certeau, *La escritura de la historia,* p. 68.

[12] Luhmann introduce la expresión *investigación de la investigación* para dar cuenta de esa forma de circularidad propia de la reflexión epistemológica, tomando precisamente como referencia central a Heinz von Foerster. Esta expresión precisa la modalidad

de las ciencias sobre ellas mismas, al punto que como teoría cognitiva sólo puede *autocontenerse*. En De Certeau los "modelos teóricos" que presuponen cortes o límites, donde lo significativo está en lo que queda dentro del campo delimitado, presentan la cualidad de establecer una referencia sólo a partir de esas líneas divisorias establecidas con anterioridad. Por eso puede decirse que los modelos se aplican a sí mismos y a los objetos que ellos determinan a partir de los criterios movilizados. La segunda declaración de Von Foerster es la siguiente: "cada vez que surge la pregunta de si algo es inventado o descubierto, entonces el constructivista es identificable o será reconocido como aquel que tiende a responder: 'Esa cosa ha sido inventada' ".[13]

Esta segunda afirmación retoma los trabajos de Kronecker y Brouwer sobre los objetos matemáticos. No sólo refiere la aserción a la cualidad por la cual los preceptos previos de orden teórico determinan la referencialidad de los términos involucrados, sino que expresa su complementación con la autorreferencia señalada en la primera declaración. Dicha complementación se produce en la necesaria especificación sobre la autorreflexión: se trata ya de una observación de segundo orden, esto es, una observación que observa observaciones. No cabrían dudas respecto a que las posturas epistemológicas hasta ahora presentadas de Michel de Certeau suponen ya un nivel tal de reflexividad, sostenido insistentemente en su obra.[14] Si la reflexividad

de autoobservación en que consiste la reflexividad del sistema ciencia. Es una forma de reflexión sobre la propia investigación y por tanto una variante de la autopoiesis del sistema. Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, trad. de Silvia Pappe, Brunhilde Erker y Luis Felipe Segura, bajo la coordinación de Javier Torres Nafarrate, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/ Anthropos, 1996, p. 420.

[13] Heinz von Foerster, "Por una nueva epistemología", *Metapolítica*, México, v. 2, n. 8, p. 629. Disponible en http://ecologiahumana.cl/pdf/POR%20UNA%20NUEVA%20EPISTEMOLOGIA.pdf (fecha de consulta: 19 de diciembre de 2013). Véase también del mismo autor *Observing Systems*, con una introducción de Francisco J. Varela, Seaside (California), Intersystems Publications, 1981.

[14] Michel de Certeau, *La posesión de Loudun*, edición revisada por Luce Giard, trad. de Marcela Cinta, México, Universidad Iberoamericana, 2012. Creo que este libro puede leerse en perspectiva epistemológica. Pero son particularmente notorias las coordenadas constructivistas en los comentarios que hace De Certeau sobre el papel de los médicos en ese famoso caso de posesión diabólica. Véase al respecto el capítulo 9, "Teratología de la verdad", p. 139-169.

es vista como operación específica del sistema, ese factor está en relación directa con la cualidad de la observación de segundo orden que es también una operación. Se trata del problema de cómo observar al observador y que se encuentra en la base misma de la epistemología constructivista.

La "operación historiográfica" analizada por De Certeau en la *Escritura de la historia* consiste en un ejercicio de racionalización que se enfrenta directamente con ese problema, es decir, ¿cómo observar al observador en un campo operativo particular?[15] En este caso, se trata de aislar las distinciones utilizadas convencionalmente en las observaciones historiográficas que adquieren el nivel de observaciones de primer orden. Si la disciplina histórica es un sistema observador, se ve obligada a incrementar sus posibilidades de variación y control por medio de lo que Alfonso Mendiola ha denominado "giro historiográfico". Dicho giro expresa en pleno siglo XX una situación más o menos generalizada, por lo que la obra de Michel de Certeau puede incluirse en un escenario mayor caracterizado por el paso a una descripción *autorreferencial* de la ciencia histórica.[16] Se debe tomar en cuenta que esa función autorreflexiva es un componente crucial de la propia investigación que se lleva a cabo, al punto en que no puede desarrollarse investigación alguna sin los elementos que aporta.

Así, "la investigación de la investigación" o el giro historiográfico, para el caso de la ciencia histórica, pertenecen a ese campo empírico que es al mismo tiempo su objeto central de deliberación. Tal situación supone una restricción de principio: no está a su alcance dar cuenta exhaustiva del sistema observado de la misma mane-

[15] Dos nuevas cuestiones sobresalen, según Luhmann, del trabajo de von Foerster. Ambas en relación con la apreciación de cómo observar lo inobservable por medio de otra observación que se dirige a las distinciones utilizadas previamente. Primero, ¿el conocimiento es sólo posible debido a que el sistema que lo produce es un sistema cerrado operativamente? Segundo, ¿hay valores propios en el ejercicio de la observación de primero y segundo orden que permita su continuidad estable? Niklas Luhmann, "¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?, en Paul Watzlawick y Peter Krieg (comps.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo. Homenaje a Heinz von Foerster*, trad. de Cristóbal Piechocki, Barcelona, Paidós, 1995, p. 69-70.

[16] Alfonso Mendiola, "El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado", *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, México, n. 15, 2000, p. 191 y s.

ra que lo podría hacer un observador externo, por lo menos en términos ideales. Esta presuposición de un observador que puede ser descrito independientemente de la operación que lleva a cabo ha acompañado a las nociones modernas de objetividad y verdad, por lo menos desde el siglo XVII. Por tanto, tampoco forma parte de sus atribuciones —dejando de lado las presuposiciones ontológicas— normar las operaciones en su conjunto y ordenarlas secuencialmente de manera teleológica. Más bien la autorreflexión permite orientar, si por tal noción se entiende restringir, "el repertorio de aquellas operaciones que el sistema puede ejecutar", antes que establecer todas las condiciones que conducen hacia los "estados finales" del sistema.[17] Si se habla de control y orientación entonces la competencia de la investigación de la investigación (epistemología) se conjuga en un tipo de conducción recursiva modulada autorreflexivamente.

Si bien la observación de primer orden es una forma que reduce complejidad —expresa una *distinción* y una *indicación* orientando el conjunto operativo hacia lo que se deriva de la segunda instancia— la observación que observa esta operación implica ya otra distinción. Pero este enlace es signo de un entramado recurrente de otros enlaces al punto de introducir con cada observación enlazada mayor complejidad. Este aumento es un efecto deducido desde el procesamiento de observaciones recurrentes que permiten, por su propia reiteración, establecer la unidad del sistema. Su dinámica operativa necesita, por tanto, de mayores niveles de recursividad al no haber criterios finales de certeza o correspondencia con lo real en los resultados aportados, lo que se infiere ya en la propia noción de autorreflexividad.[18]

[17] "La orientación no es otra cosa que restricción de las capacidades de conexión internas por medio de operaciones expresamente diferenciadas para ello, susceptibles ellas mismas de una conexión." Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad,* p. 241.

[18] "El punto decisivo de la *observación de segundo orden* consiste, entonces, en que es una observación de primer orden especializada en la ganancia de complejidad. Este aumento de complejidad se efectúa en la medida en que se renuncia a la confirmación última de validez y de las seguridades ontológicas, y en la medida en que ya no se puede apelar a las formas esenciales de los contenidos del mundo." Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas,* p. 169.

La condición histórica del saber moderno: lo no sabido

Entonces, si la epistemología como autorreflexión es una forma sistemática de producir observaciones de segundo orden, el problema central que se presenta —como ya se ha señalado— consiste en cómo observar lo inobservable: el punto ciego o latente que permite todo ejercicio historiográfico o científico. Es en esta problemática donde De Certeau sigue de cerca los estudios llevados a cabo por Michel Foucault, ejercicio que ha dado pie a varios escritos reunidos en su libro *Historia y psicoanálisis*.[19] En términos generales, la tesis resaltada por De Certeau en su lectura de *Las palabras y las cosas* puede ser formulada de la siguiente manera: en toda configuración de saber el conjunto de las "positividades" que se abren para el conocimiento están permitidas por un *suelo arqueológico* que viene a ser su impensado, *un no sabido*.[20] Eso que permite los ejercicios de saber moderno, incluso anclados en la noción hombre (sujeto que conoce y se conoce), no es susceptible de clarificación con los mismos instrumentos con los que esos saberes se dotan de potencial cognitivo.

Los criterios que posibilitan pensar el orden —condición para los saberes modernos sobre la vida, el trabajo y el lenguaje— están por debajo de la razón que los sustenta, por eso se muestran sólo como su alteridad. Si la modernidad instaura diversos "campos epistemológicos", su condición de posibilidad no le es accesible desde ellos mismos, desde sus propias positividades ni de sus capacidades analíticas. Sin embargo, no cesa de reencontrar sus huellas desplazadas

[19] Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, 2a. ed., trad. de Alfonso Mendiola, México, Universidad Iberoamericana, 2003.

[20] "No se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas de conocimiento empírico. Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una 'arqueología'." Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, 24a. ed., trad. de Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1996, p. 7.

y manifestadas como lapsus: esta disposición epistémica viene a ser lo *latente* para esas formas de racionalidad modernas. La expresión anterior muestra la gran importancia que tiene el psicoanálisis para abordar también, desde otro ángulo, la misma problemática. Ese elemento latente —el punto ciego de la observación— es "una falla interna": "el significante de un significado imposible de enunciar".[21]

El *modo de ser del orden* revela, en la esfera más general de la cultura, una lógica gobernada por la diferencia, donde esa lógica no es accesible a una descripción pormenorizada ni mucho menos a un desvelamiento total por medio de la *razón analítica*. La problemática anterior acarrea dos grandes consecuencias. Primero, ya la propia observación que se produce en las "superficies" desplegadas del orden en cuanto a los seres vivos, en la labor sin término de los seres humanos para garantizar su reproducción material, o en ese espacio donde se despliega su ilimitada capacidad expresiva, introduce incesantemente distinciones que determinan los propios productos cognitivos como sistemas operantes —las ciencias humanas, en la perspectiva de Foucault—. Por tanto, pueden establecerse diferentes plataformas históricas de observación, es decir, diversos modos de hacer distinciones, de considerar o evaluar, incluso si se quiere, de juzgar. Ateniéndose a uno de los lados de la distinción involucrada, se coloca la otra instancia como lo implícito o lo latente en la operación que lleva a cabo bajo la consideración de que sin ella no sería posible como tal, es decir, como observación.

Se puede decir que este *observador del mundo* y que lo instituye al observarlo a partir de distinciones, no tiene acceso a la unidad de la diferencia de la cual parte. Lo que conduce a la segunda consecuencia. El procedimiento arqueológico que introduce Foucault es, en opinión de Michel de Certeau, un ejercicio autorreflexivo que busca observar lo inobservable introduciendo para ello más distinciones,

[21] De Certeau, *Historia y psicoanálisis,* p. 77. La importancia para De Certeau de *Las palabras y las cosas* ha sido resaltada por Alfonso Mendiola. La interpretación presentada arriba debe mucho a los señalamientos que realizó en torno a esa "condición de posibilidad" para los ordenamientos de saber modernos, esto es, como una forma de acceso al punto ciego de toda observación: la observación de la observación. *Cfr.* Alfonso Mendiola, "El conflicto o la unión en la diferencia: institución, creencia y herejía en Michel de Certeau", *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, México, n. 30, 2008, p. 43 y s.

por lo que está en condiciones de acceder a la unidad de la diferencia utilizada. Esto coincide con la *epistemología de la epistemología* si consideramos que su aspiración es la de poder observar la unidad de la distinción utilizada por medio de otra observación, pero donde esa observación segunda también moviliza distinciones sin llegar a ver su propia unidad, es decir, su propio punto ciego.[22] Estos modos de lo observable no pueden alcanzar otro rango que no sea el de productos provisionales.[23]

Esa cualidad es —para todo efecto práctico que es lo que aquí interesa— la característica más llamativa de la operación científica en general e involucra el hecho de que todos los resultados aportados son propiamente efectos inducidos a partir de la aplicación de modelos. Su naturaleza contingente está definida por las distinciones que, en el inicio del proceso de observación, predeterminan el conjunto de elementos que se siguen de él, incluyendo las operaciones sucesivas en términos de continuación recursiva. Pero nada garantiza la validez de la distinción utilizada frente a otras posibles, por lo que la contingencia de la operación científica está en relación directa con el carácter siempre relativo, es decir, históricamente variable. Esta situación determina todos los elementos organizacionales que se delimitan a partir de uno de los polos de la distinción. Ese punto ciego de toda observación (lo latente), incluida la de segundo orden, es inobservable y por eso se encuentra más allá de una justificación racional en sentido lógico.[24] De esta paradoja —una

[22] *Cfr*. Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas,* p. 167 y s.

[23] "Lo heterogéneo es a la vez lo estimulante y lo inadmisible. Es la herida de un racionalismo. Hay por tanto dos niveles en el desarrollo del problema: por una parte la comprensión de un *sistema* que es *diferente*; por otra, la exigencia de una colocación recíproca de sistemas concebidos como 'modos de ser diferentes del orden'. Lo marginal nos envía a una estructura esencial, o a un 'esquema' sobre el cual se inscriben y coordinan analogías u oposiciones para nosotros impensables." De Certeau, *Historia y psicoanálisis*, p. 82.

[24] "El teorema de Gödel ha demostrado los límites de la demostración lógica en el seno de sistemas formalizados complejos; éstos comportan al menos una proposición que es indecible, lo que hace que el conjunto del sistema sea indecible. Lo que es interesante en esta idea es que se la pueda generalizar: todo sistema conceptual suficientemente rico incluye necesariamente cuestiones a las que no puede responder desde sí mismo, pero a las que sólo se puede responder refiriéndose al exterior de ese sistema."

racionalidad sostenida por su contrario— tampoco puede desembarazarse el conocimiento histórico.

Así entendida, la observación de una observación —la epistemología de la epistemología— viene a ser el prototipo por excelencia de la autorreflexión, es decir, esa capacidad reivindicada incesantemente por De Certeau de cuestionar el propio hacer y decir en el ámbito de una operación siempre localizada en algún punto del sistema y ligada necesariamente a un tiempo de ejecución. Por supuesto, la lectura que De Certeau llevó a cabo de Foucault no se queda en este punto tan importante y que tuvo consecuencias de gran relevancia para su propia obra. Es posible decir que la recuperación que llevó a cabo de esa problemática *arqueológica* actúa como marco general de referencia, que por otros caminos ya De Certeau había identificado y desarrollado. Me refiero a un apartado de su famoso estudio dedicado a la operación historiográfica.[25]

Es ahí donde nuestro autor desarrolló una visión muy aguda respecto al estatuto metódico de la ciencia histórica, concordante además con el papel central que para él tenía la diferencia como lógica desplegada. Es en la esfera de la aplicación metodológica o de modelos donde se plasma con mayor claridad la impronta de un trabajo que no cesa de construir diferencias a partir de otras diferencias, todo en el sentido de un trabajo *crítico*. Es necesario precisar que la noción de modelo en su perspectiva supone la conjunción de un momento teórico con una aplicación práctica en términos de investigación empírica. El primer aspecto, el teórico, incluye conjuntos conceptuales pero ligados a una expansión discursiva; éstas son propiamente las teorías formuladas desde diversos campos del conocimiento social. En tanto este nivel implica competencia discursiva, puede hablarse de campos semánticos que permiten dicha conjunción teórica y práctica.

Pero esta postura puede ser ampliada a una visión más abarcante del proceso operativo mismo: existe interdependencia sistemáti-

Edgar Morin, "La epistemología de la complejidad", *Gazeta de Antropología*, n. 20, 2004, p. 8-9. Disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.pdf (fecha de consulta: 20 de diciembre de 2013).

[25] Ese apartado se titula "Hacer resaltar las diferencias: las desviaciones del modelo", en De Certeau, *La escritura de la historia,* p. 90 y s.

camente establecida entre proceso metódico y marco general de referencia. Este último elemento expresa el condicionamiento teórico de toda investigación empírica. Pero lo que es necesario incluir ya como factor teórico central radica en la cualidad autorreflexiva ya mencionada. En otras palabras, no puede haber investigación ni aplicación metódica sin teorías autorreferenciales.[26] Esta situación alcanza al propio estatuto del documento histórico, pues este *corpus textual* estriba en un producto concertado y guiado por el conjunto de decisiones previas adoptadas. La masa de documentos históricos es generada y cargada de significación particular para la investigación sólo porque ha sido transformada previamente en cuerpo textual. Al ser articulados a un espacio particular adquieren una competencia discursiva diferente —la propia de la disciplina histórica— por lo que esas escrituras pueden ser sometidas a una variedad de tratamientos.

Éstos van desde la especificación de criterios de elección, la utilización de procesos materiales o de orden técnico orientados de modo tal que tienden a producir otras conformaciones (series, curvas, estadísticas, ciclos), pasando por la reprogramación generada a partir de una serie de valores discretos impuestos (correlaciones, cuantificaciones o modalidades cualitativas), hasta su encuadre analítico en una diversidad de sistemas conceptuales que dan pie a la especificación de relaciones (funcionales, causales, de analogía). Esta dimensión teórica que preside la lógica operativa es expresada de la siguiente manera por De Certeau:

> Su práctica consiste en construir modelos impuestos por decisiones, en "reemplazar el estudio del fenómeno concreto por el de un objeto

[26] "Esto acerca a la conclusión (y muchos la han extraído) de que el historiador debe permanecer en su tarea, siendo tal tarea la investigación empírica y que sólo de ella debería obtener sus fundamentos. En contra de este punto de vista, sin embargo, hablan dos cosas: por un lado, el hecho de que la autorreflexión, que va más allá del desempeño de la investigación empírica, es una necesidad de la ciencia, [...] y por el otro, el hecho de que no puede haber cambios capaces de producir progreso en una ciencia que no hayan sido acompañados y coproducidos por una autorreflexión crítica de la ciencia en cuestión." Jörn Rüsen, "Origen y tarea de la teoría de la historia", en Silvia Pappe (coord.), *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, trad. de Kermit McPherson, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco/ Universidad Iberoamericana, 2000, p. 38.

> constituido por su definición" en juzgar el valor científico de dicho objeto según el "campo de preguntas" a las cuales puede responder y según las respuestas que proporciona, y en "fijar los límites de la significabilidad de dicho modelo".[27]

Es por eso que la historia se ha convertido en un conjunto de "laboratorios de experimentación epistemológica"[28] donde lo que se pone a prueba es el valor del modelo en su doble aspecto, teórico y práctico. Teórico en el sentido de poder producir campos delimitados de estudio —fenómenos concretos, en la expresión de Michel de Certeau—, en deducir problemas pertinentes y articular interrogaciones ajustadas a dicho campo, además de calibrar las respuestas que puede aportar. Práctico en tanto abre la posibilidad de mensurar "los límites de significabilidad", no del campo, de las preguntas o las respuestas aportadas, sino del propio modelo como conjunto interrelacionado. De nueva cuenta nos encontramos con lo que ya había mencionado De Certeau respecto al Seminario y al trabajo de investigación. Los cortes teóricos facultan la constitución de campos de observación a partir de distinciones. De tal manera que lo teórico es funcional cuando puede establecer distinciones y utilizarlas consecuentemente, esto es, cuando está en condiciones de explotar las operaciones que se permiten en términos de formalización y sus conexiones subsecuentes.

Posteriormente es necesario introducir un trabajo crítico de *desviación* si por tal se entiende la especificación de nuevas preguntas que ponen en entredicho esas limitaciones formales, esos cortes. De los cortes se pasa a las desviaciones: este proceso no reconoce el juego de las vecindades y sus coherencias como elemento central, sino la posibilidad de las "transgresiones lógicas".[29] El trabajo científico, en

[27] De Certeau, *La escritura de la historia,* p. 89. Destaco en este punto que Niklas Luhmann desarrolló una visión más que cercana de la problemática de la operación científica. La noción que utiliza en sus posturas epistemológicas es la de "programa" como instancia que permite establecer sin equívocos los valores científicos codificados. Los programas están compuestos de teorías (enunciados y conceptos "predicativos") y los métodos como formas de resolver el problema específico de atribución de verdad o no verdad. *Cfr.* Luhmann, *La ciencia de la sociedad,* p. 291 y s.

[28] *Ibidem*, p. 97.

[29] Morin, "La epistemología de la complejidad, p. 9.

historia como en cualquier otra ciencia, interviene en confrontación con los límites impuestos, todo con el fin de poder observar el otro lado de la distinción. Incluso para acceder, en un punto particular de la ejecución de dicha lógica autorregulativa, a la unidad misma de la distinción utilizada, aunque ésta sólo sea una situación temporalmente estabilizada. En suma, los laboratorios de experimentación epistemológica —esas instancias que ponen a prueba los modelos— se conforman como los núcleos teórico-metódicos de la investigación histórica.

La diferenciación metódica de la historia

Lo que destaca De Certeau es que esos modelos son trasladados al campo de la investigación histórica desde otras disciplinas, mientras que su aplicación al terreno de la investigación histórica se ciñe al tipo de un ejercicio crítico de *control* y *falsación* de gran importancia para las propias ciencias o disciplinas científicas que los originaron.[30] Me interesa mostrar algunas implicaciones que se pueden desprender de la apreciación anterior. La diversificación de modalidades de investigación histórica y las distinciones con que cada una de ellas opera se incrementan constantemente gracias a sus aportes como resultado de la investigación. Esto parece expresar la exigencia de reproducción autorreferencial por la vía de una ampliación continua de su base disciplinaria. Esos dos aspectos son tratados por De Certeau en el sentido de una complementación: por una parte respecto del empleo "sistemático de modelos" —que ya son formas de diferenciación y que suponen variación en cuanto a las asimetrías utilizadas— con aquella capacidad para identificar sus límites de aplicación, y "transformar dichos límites en problemas que puedan tratarse técnicamente", por otro.[31] Hay reproducción autorreferencial de las

[30] "La historia se convierte en un lugar de 'control', donde se ejercita una función de falsificación'. Allí puede caerse en la cuenta de hasta dónde llegan los límites de significabilidad relativos a 'modelos' que son 'ensayados' uno por uno por la historia en campos ajenos a los de su propia elaboración." De Certeau, *La escritura de la historia,* p. 94.

[31] "Estos dos aspectos están, por lo demás, coordenados entre sí, puesto que si la diferencia se manifiesta gracias a la extensión rigurosa de los modelos construidos se

diversas formas de investigación histórica cuando esas mismas modalidades de trabajo producen más diferenciaciones y distinciones a partir de diferenciaciones y distinciones previas.

Las primeras, las diferenciaciones, se despliegan bajo un formato sincrónico: segmentos, sistemas de inteligibilidad o formas de racionalidad específicas. Se coordinan bajo la relación de transversalidad de manera tal que las diferencias entre ciencia económica, sociología, psicología social y antropología son tramitadas al interior del saber histórico también como procesos segmentados: historia económica, historia social, historia de las mentalidades, historia cultural, etcétera. Las segundas, las distinciones de base utilizadas dentro de cada segmento, se despliegan en la investigación histórica bajo criterios diacrónicos gracias a una distinción basal de otro tipo pero característicamente histórica: la distinción pasado/futuro.[32] Si bien la operación de todo sistema supone la necesidad de introducir estructuras de temporalidad como estas y que expresan los sucesivos estados internos del sistema bajo la diferencia entre pasado y futuro, la historia se singulariza por introducir, en cada distinción proveniente de las disciplinas con las que se relaciona, un índice de temporalización por medio de la distinción aludida.

En este caso, se trata de un proceso de *reentrada* de las distinciones operantes en la investigación social, es decir, que han sido sometidas ya a un proceso de reentrada en el interior de esas disciplinas.[33] Pero

vuelve *significativa* gracias a la relación que mantiene con ellos debido a una desviación —y precisamente, esta desviación nos permite volver sobre los modelos para corregirlos—. Se podría decir que la formalización de la investigación tiene precisamente como objetivo la producción de 'errores' —insuficiencias, carencias— que pueden utilizarse científicamente." De Certeau, *La escritura de la historia,* p. 91.

[32] *Cfr.* Niklas Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, trad. de Silvia Pappe y Brunhilde Erker, bajo la coordinación de Javier Torres Nafarrate, México, Alianza, 1991, p. 97 y s.

[33] El concepto de *re-entrada* (*re-entry*), elaborado por Spencer Brown en el marco de su trabajo sobre el cálculo de las formas, intenta describir una capacidad específica de los sistemas autorreferenciales y autopoiéticos como la ciencia. Ese rasgo consiste en que su operación se gesta alrededor de una distinción específica, distinción que es constantemente reintroducida en su interior como forma de autoobservación, esto es, de autorreflexión. Esta capacidad, al consolidarse, le permite al sistema designar su propia unidad, siempre en relación con un entorno. Véase al respecto Luhmann, *La ciencia de la sociedad,* p. 65 y s.

además supone, en cuanto al nivel autorreflexivo requerido, la instauración de ese proceso de circularidad que debe ahora reproducirse como investigación histórica. En otras palabras, el desarrollo metódico en la investigación histórica se dirige a falsear el modelo utilizado en su conjunto, expandiendo la consideración que al respecto ha señalado la propia filosofía de la ciencia. Se trata de un ejercicio de ampliación de las importantes aportaciones que Popper realizó sobre dicho proceso, idealmente dirigido a explicar el modo por el cual los enunciados condicionales de las hipótesis debían someterse a la prueba de la falsación uno por uno y de manera total. Frente a esta cualidad de la falsación, el procedimiento metódico en historia conjunta en esta fase al modelo como tal (teorías y procesos de aplicación). Es así como la investigación en historia puede ser considerada un proceso de falsación de modelos sociales, de sus sistemas conceptuales y de los campos semánticos asociados a ellos.

De Certeau se refiere a esta peculiaridad cuando señala que la función de la investigación histórica consiste en hacer resaltar las desviaciones al modelo, singularizar sus límites y hacerlos evidentes, todo con el fin de reutilizar esos "errores" como forma de corrección histórica, en este caso, de los propios modelos. Esta forma de proceder se manifiesta como un verdadero "cambio de frente" en el ámbito de la investigación. Más que iniciar con los datos referidos a la singularidad de los acontecimientos para acceder, inductivamente desde este nivel básico, a generalizaciones bajo la forma de coherencias justificadas formalmente, ahora se invierten los términos involucrados. La investigación no puede más que iniciar con coherencias o "unidades" instituidas *a priori*, buscando establecer declinaciones entre las "combinaciones lógicas de series". Ello supone altos grados de abstracción de origen, pues es de esta manera como se puede tratar la masa de informaciones disponibles por medio también de decisiones y programaciones previas. De una "formalización" de inicio se pasa a la singularidad de las *rarezas* identificadas como "fenómenos de frontera".[34]

[34] De Certeau, *La escritura de la historia,* p. 92-93. En esta última página afirmó: "El interés científico de estos trabajos consiste en la relación que mantienen con totalidades impuestas o supuestas —'una coherencia en el espacio', 'una permanencia en el tiempo'—

Esto supone una transformación en la dimensión misma de lo singularizable. En el siglo XX la historia fue inscrita en el campo de aquellas ciencias que se caracterizaban por tratar lo particular —los hechos únicos e irrepetibles en la perspectiva historicista— mientras su método y la intermediación documental recuperaban dicha cualidad gracias a la naturaleza inductiva de los procedimientos que ponían en juego. Ya en su parte final, los recursos a los que se acudía eran formalmente interpretativos o aptos para la comprensión hermenéutica, lo que sentaba su singularidad frente a las ciencias naturales. Ahora, ese cambio de frente desplaza el acontecimiento o lo particular hacia el final de una cadena productiva. Es así como los modelos y sus condiciones teóricas asociadas disponen las condiciones a partir de las cuales circunscribir aquello que puede ser determinado como singularidad. Lo que alcanza denominación de particularidad es un producto de operaciones regulares que tienden a sistematizar universalidades acotadas.[35] Esto es, si no hay un sistema observador clausurado, en el sentido de la doble clausura que maneja el constructivismo operativo, no es posible observar hechos particulares o acontecimientos diferenciados de otros acontecimientos.

Es lo mismo que decir que, cuando se identifica una singularidad o una particularidad, esto se vuelve significativo —en la apreciación de Michel de Certeau— sólo desde un fondo y horizonte más general. Hay acontecimientos singularizados porque se pueden apreciar las diferencias que las determinan desde ciertas plataformas observadoras, que incluyen por fuerza la observación de la unidad de las distinciones operadas (observaciones de segundo orden). De modo que el acontecimiento, más que mostrar una unidad simple que puede inscribirse progresivamente en conjunto con otras unidades para formar una estructura más compleja —la lógica *del todo y las partes*— expresa una relación, es decir, una diferencia. "El hecho es la diferencia",

y en los correctivos que pueden aportar [...]. La investigación utiliza objetos que tienen la forma de su práctica: ellos les proporcionan el medio de *hacer resaltar las diferencias* relativas a las continuidades o a las unidades de donde parte el análisis".

[35] Para Morin, esas singularidades son determinaciones generadas por el empleo de leyes de interacción. Esto cambia la relación habitual entre lo universal (expresado en leyes) y lo particular o singular, al punto de que lo universal puede llegar a ser una singularidad entre otras. Morin, "La epistemología de la complejidad", p. 3.

afirmación realizada por De Certeau, pero lo es en cuanto "designa una relación" o una serie, así como sus "combinaciones" y sus múltiples posibilidades de *cruzamiento*: el hecho no es una unidad o una suerte de sustancia percibible de forma *naturalizada*.[36]

Las observaciones recurrentes, enmarcadas en procesos continuos que crean valores propios, están en condiciones de signar el acontecimiento como una diferencia apreciable en un conjunto sistemáticamente organizado de interrelaciones. Más aún, éste es efecto de la capacidad del sistema para organizar las diferencias que produce, jerarquizarlas y crear otras estructuras menos evanescentes. Si hay hechos singulares es porque son producto de un rejuego concertado de múltiples interrelaciones, pero su cualidad temporal es la falta de duración o su débil estabilidad. Ahora bien, en cuanto a los errores identificables —esas desviaciones ya aludidas— la orientación manifestada por De Certeau no deja de ser concurrente en sus resultados e implicaciones con las nuevas prescripciones respecto a lo qué es el trabajo científico desde una postura sistémica. De tal suerte que ahora es ya común considerar que las ciencias producen estructuras que se enfrentan directamente con la frustración de las expectativas formuladas con anterioridad por ella misma.

Las expectativas son estructuras que logran condensarse y que por lo tanto tienen cierta duración, condición que resalta frente a la ocurrencia del acontecimiento pues éste tiende a desaparecer en cuanto se exterioriza en el orden de un esquema. Dichas estructuras suponen un trabajo especializado que consiste, según lo dicho anteriormente, en tramitar como variación lo que se esfuerza constantemente en encontrar como desengaño; esto último se refiere a ese conjunto de probabilidades que ella designa como campo de pronósticos significativos. Los elementos condicionales de las expectativas

[36] De Certeau, *La escritura de la historia,* p. 97. En este mismo texto, página 99, escribió lo siguiente: "Si es verdad que lo particular especifica a la vez la atención y la investigación, esto no lo hace como un objeto pensado, sino al contrario, porque es el *límite de lo pensable*. Lo único pensado es lo universal [...]. Si la 'comprensión' histórica no se encierra en la tautología de la leyenda o no huye hacia la ideología, tiene como primera característica no el convertir en pensable las series de datos trillados (aunque allí esté la 'base'), sino el *nunca renunciar a la relación que las 'regularidades' mantienen con las 'particularidades'* que se les escapan".

en el campo científico se preparan para poder "afrontar decepciones" en un entorno altamente contingente, es decir, suscrito a múltiples posibilidades de decepción. Es por este camino que la ciencia continuamente introduce ajustes, es decir, modificaciones en sus propias expectativas, con el fin de tratar de asegurar la continuidad de su operación por medio de variaciones susceptibles de ser gestionadas en su interior.[37]

La noción de *falsación* expresa, por tanto, la orientación central que tienen los procedimientos metodológicos, a saber, enfrentarse a altos estándares de improbabilidad para poder continuar constantemente con sus ejecuciones en un ambiente especializado. En opinión de Michel de Certeau, la historia no busca ya más un sentido global y unitario, sino el conjunto de "excepciones" susceptibles de ser localizadas cuando utiliza modelos en contraste continuo con corpus documentales. "El trabajo consiste en *producir algo negativo que sea significativo*. Se ha especializado en la fabricación de *diferencias significativas* que permiten 'imponer' un rigor más grande en las programaciones, y explorarlas más sistemáticamente."[38] Si consideramos todavía la imagen habitual de la ciencia, incluso para posturas como las enarboladas por el empirismo lógico, la historia no podría ser ciencia si no siguiera el camino trazado por su fundamentación filosófica convencional. Entonces, como la ciencia debe comprobar sus enunciados condicionales (hipótesis) bajo procedimientos estrictos en sentido lógico, así la historia se quedaría en un trabajo fútil de

[37] Luhmann, *Sistemas sociales,* p. 272 y s. En otro de sus trabajos, ya citado aquí, señaló al respecto: "Las estructuras que permiten de esta manera que surja comunicación de comunicación tienen que contener proyecciones temporales. Deben consistir de *expectativas* (si se nos permite el uso despsicologizado del término) que reducen las posibilidades de variación de otras comunicaciones. Las expectativas producen, precisamente porque tienen que estar preparadas para afrontar decepciones, una continuidad suficiente de mundo […]. No es necesario saber cómo es el mundo realmente. Sólo se tiene que disponer de posibilidades de registrar y recordar (aunque en forma selectiva y olvidadiza) las experiencias propias. Entonces la comunicación puede trabajar con suposiciones fijables mediante el lenguaje, calibradas para posibles decepciones, y que pueden ser utilizadas como algo familiarizado porque se sabe o, en caso dado, se puede determinar rápidamente cómo iniciar las reparaciones y cómo seguir comunicando en forma comprensible". Luhmann, *La ciencia de la sociedad,* p. 102-103.

[38] De Certeau, *La escritura de la historia,* p. 99.

formular redundancias a partir de expectativas fuertes que son, para todos los efectos reflexivos, estructuras de redundancia.

Por supuesto que existen estructuras de redundancia sin las cuales la operación historiográfica sería imposible y que actúan bajo los dictados de una memoria de la propia operación. Pero ello no inhibe, sino que incluso lo exige como precepto crucial, la posibilidad de identificar formas de variación que son, siguiendo a De Certeau, *significativas*, no así las redundancias. La expresión *diferencias significativas* quiere decir formas estructuradas por el sistema operativo para identificar y utilizar aquellos enlaces que le permitan continuar su recursividad. La investigación histórica sólo puede producir más investigación histórica —generar diferencias a partir de diferencias— siempre y cuando esté capacitada para continuar falseando modelos sociales. Es otra forma de decir que la historia es una ciencia especializada en trabajar con contingencias, puesto que un mundo social como el actual, configurado en todos sus ámbitos por situaciones de gran complejidad, el riesgo se convierte en *indeterminación radical*.

El problema de la complejidad y la funcionalidad del saber histórico

Ya en los estudios realizados por Max Weber sobre el carácter de la sociedad moderna se introduce la suposición de que dicho sistema no puede más que reproducirse incrementando sus tasas internas de complejidad.[39] Lo que se hará evidente más tarde es que el sistema social, alcanzando niveles de una organización funcionalmente diferenciada, gestiona esos altos grados de complejidad y de indeterminación (contingencia) de dos maneras. En un caso, especializa áreas en el tratamiento de sectores o regiones, siendo estos sectores

[39] La complejidad social incrementada se entiende en Weber como aumento tendencial de diferenciación social interna. Esta apreciación se encuentra en sus trabajos sobre el *desencantamiento de mundo* en el ámbito de las propias imágenes religiosas, incluida la ética protestante. Pero también en la comprensión de la modernidad como proceso de racionalización. Véase la sugerente lectura realizada por Habermas en Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, México, Taurus, 2002, p. 213 y s.

producto de un proceso evolutivo que hace emerger sistemas sociales diversificados.[40] En otro, transforma la indeterminación y la improbabilidad resultante en expectativas enfrentadas a las probables decepciones que, a su vez, pueden dar cabida a una variación controlada de sus estructuras. La historia es un saber ligado a esa diversificación y a la indeterminación correlativa bajo una particular forma de afrontar decepciones que, siguiendo el razonamiento anterior, es funcional para la propia sociedad. Esta funcionalidad de la historia la entiende De Certeau como ejercicio crítico en relación con el uso de modelos.

Al historizar dichos modelos, cosa que no sucede necesariamente en sus disciplinas de origen, la historia pone en juego una determinación sobre los modelos de racionalidad que los sostienen conjugada con un ejercicio de temporalización. Es decir, muestra la contingencia que los permite, proyectándolos en un espacio temporal específico. Se trata de una crítica histórica dado que obliga a tomar en cuenta los límites de esos modelos de racionalidad y, por tanto, la imposibilidad de universalizarlos. Un doble efecto se presenta con esta crítica histórica y es puesto de relieve por De Certeau. Primero, una historización del presente del sistema social, cuestión que no puede desligarse del proceso inaugurado por la cultura moderna, esto es, la diferenciación como criterio interno del sistema. El proceso consiste en *historizar lo actual*, según la apreciación de Michel de Certeau. Segundo, el pasado muestra su valor para ese presente en el sentido de simbolizar “lo que hace falta” en él.[41] En otras palabras, expone la pertinencia de la distinción *pasado/futuro* para el ejercicio de autorreflexión del sistema social.

Aun cuando la sociedad recurre a formas elaboradas de autorreflexión, y en este rubro debe incluirse a las ciencias sociales, no puede alcanzar una descripción unitaria de sí misma. Lo que lo impide es el propio proceso de diferenciación interna dado que la complejidad resultante escapa a toda descripción teórica que pueda dar cuenta del

[40] Niklas Luhmann, *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia,* edición y trad. de Josetxo Beriain y José María García Blanco, Madrid, Trotta, 1998. Véase en particular el capítulo 4, titulado “La diferenciación de la sociedad”, p. 71-98.

[41] De Certeau, *La escritura de la historia,* p. 100.

conjunto de los elementos actuantes en su propia autopoiesis. Esta situación implica la necesidad de selección. Es imposible calcular el número de relaciones posibles entre los elementos actuantes en el sistema dado que no sólo han aumentado en cantidad y en grados imposibles de determinar, sino que las relaciones que pueden establecerse entre ellos no se realizan de manera exhaustiva y no se producen de forma simultánea. De ahí que sea la selección el criterio operativo central para un sistema que alcanza esos niveles de complejidad.[42] Lo anterior puede relacionarse con la propia diversificación entre las ciencias sociales pues expresan precisamente el proceso de diferenciación social: los grados de su espacialización reproducen los niveles diferenciados necesarios para afrontar esa complejidad.

Lo que resulta es de nuevo una paradoja: la complejidad, entendida como proceso agudo de disociación interna (subsistemas sociales), puede ser reflexionada por instancias igualmente diferenciadas, pero siempre ligadas a esferas particulares. No es ya posible desde una situación social como la nuestra describir el proceso con una sola teoría ni acceder a un conocimiento universal o sintético de esa misma situación social compleja. Las ciencias sociales contribuyen con una autocomprensión del sistema social a partir de generar observaciones de segundo orden sobre los órdenes diferenciados mismos. En tal sentido, las investigaciones sociales dan cuenta de la diferenciación evolutiva que ha alcanzado el propio sistema social. De tal forma que las observaciones construidas por estas ciencias se convierten en autoobservaciones del propio sistema social para nutrir sus procesos de autorreflexión. Las ciencias sociales son funcionales para el sistema porque tematizan la complejidad evolutiva del propio sistema. Sus propios campos de estudio o empíricos se constituyen en relación directa con el proceso de diversificación social,

[42] "Podemos encontrar fórmulas matemáticas que calculen el número de relaciones posibles, pero toda operación del sistema que establece una relación tiene que elegir una entre muchas —*la complejidad impone la selección*—. Un sistema complejo surge sólo por selección. Esta necesidad de selección *cualifica* los elementos, es decir, da cualidad a la pura cantidad. La cualidad, en este caso, no es otra cosa que la capacidad selectiva limitada; es la neguentropía comparada con la entropía —que significa que todas las relaciones lógicamente posibles tienen un oportunidad igual de realizarse." Luhmann, *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, p. 26.

por lo que los resultados, entendidos como autoobservaciones, aportan elementos para la reproducción de los sistemas sociales y de sus índices de diferenciación.

Tomando en cuenta lo anterior, la disciplina histórica presenta una singularidad debida a la relación que guarda con esta clase de ciencias: gracias al transporte de modelos sociales, reproduce en su lógica de investigación también una diferenciación análoga a la que se presenta entre las propias ciencias sociales y entre los subsistemas con los cuales están ligadas. Por un lado, la relación induce una homogeneización de ramas de investigación sumamente especializadas (historia económica, historia social, historia política, historia cultural, etcétera). Por otro, establece una heterogeneidad entre cada rama, la misma heterogeneidad que guardan las diferentes disciplinas sociales. A este proceso le ha denominado *segmentación* y permite la cohesión interna de cada forma de investigación histórica. De manera un tanto esquemática se pueden establecer dos aspectos en términos de funcionalidad respecto al campo de la investigación social, cosa que en De Certeau supone ejercicio crítico. Primero, este ejercicio establece los límites operativos de las propias investigaciones sociales por medio del ejercicio de falsación de sus modelos, como ya hemos visto, incrementando así el índice de variación de la ciencia social de que se trate; esto lo he denominado al inicio de este escrito *principio de limitabilidad.*

El segundo aspecto de criticidad, consecuencia del anterior, consiste en aumentar los recursos de autorreflexión de estas disciplinas al introducir una referencia al pasado del sistema social y, por tanto, de los subsistemas y de las observaciones que sobre dicha diferenciación producen las ciencias sociales. Esto acarrea la introducción de ese *principio de contingencia o de deriva* que, junto con el anterior, conforman los pilares centrales de la epistemología histórica. En este caso se trata de un necesario rasgo de historización de sus propios modelos pero también de la disciplina que lo generó, cosa que le permite observarse en el horizonte de un despliegue temporal de su racionalidad operativa.[43] Lo que muestran ambos aspectos es que las investigaciones

[43] "Cada ciencia se refiere a un movimiento histórico; explicita sus posibilidades, en un modo discursivo que le es propio; implica un 'otro' diferente de ella misma: la historia que la permitió y sigue siendo el *a priori* de toda racionalidad. Todo lenguaje

históricas se comportan, para los efectos de variación cognitiva (frustración de expectativas) y de reflexividad en la reproducción autopoiética de las disciplinas sociales, como productora de *observaciones de tercer orden* en relación con las observaciones sociales.

Al producir estas observaciones, que en todo caso se conforman como comunicaciones, la historia aporta elementos para establecer la unidad del sistema social a partir de señalar lo diferente. Las comunicaciones historiográficas designan directamente esas diferenciaciones en términos temporales, es decir, introduciendo mayores índices de contingencia sin los cuales los sistemas no pueden operar. Al establecer los límites de los modelos de racionalidad del presente faculta a esas disciplinas para historizar sus propias unidades operativas, condición requerida para la autopoiesis del sistema. Entonces, las estructuras temporales que introduce la historiografía permiten, para cada disciplina, establecer los estados presentes de su operación sistémica, lo actualmente dado y por tanto también lo posible.[44] La diferencia que resulta, es decir, el pasado, instituye un conjunto de previsiones susceptibles de ser tratadas como unidades formales actuales, mientras lo posible se juega en un horizonte de aperturas que son conceptualmente esquematizadas y planteadas hipotéticamente en los registros metodológicos de las historias.

Esas unidades formales del presente coinciden con los límites identificados de las operaciones: al comparar el estado actual con los estados anteriores de los subsistemas, se les dota de elementos de control sobre sus propias formas de operación, además de permitir orientar las transformaciones de sus estructuras por medio de una suerte de *estabilidad dinámica*.[45] La ciencia de la historia, como conglomerado operativo, exhibe su condición de sistema observador de

coherente funciona gracias a cuestiones previas que éste supone, sin fundarlas." De Certeau, "La ruptura instauradora", p. 213-214.

[44] "La diferencia fundamental entre actualidad y horizonte de posibilidades hace posible la rediferenciación de las diferencias entre las posibilidades abiertas, así como su comprensión, tipificación, esquematización y que ganen valor de información en la siguiente actualización […]. Al principio, por tanto, no se encuentra la identidad, sino la diferencia. Sólo así es posible conferir valor de información a las casualidades y construir con ello un orden." Luhmann, *Sistemas sociales,* p. 94.

[45] Luhmann, *La ciencia de la sociedad,* p. 202.

tercer orden pues confronta directamente la inseguridad autoproducida por las investigaciones sociales con el fin de inducir su gestión y manipulación para sus propias operaciones autopoiéticas.[46] Por tanto, la historia es una ciencia especializada en el tratamiento de la inseguridad temporal que resulta de la relación entre estados futuros y decisiones presentes. Si como ha señalado De Certeau, en la operación historiográfica "las permanencias ocultas y las rupturas instauradoras se amalgaman", esto mismo es agregado reflexivamente a las observaciones sociales. La historia aporta una visión que muestra que su funcionamiento es producto de un conjunto de "pertenencias" sociales y prácticas instauradas en el orden de lo contingente.[47]

La localización efectuada da pie para el análisis reflexivo que se necesita para conducir la reproducción de las operaciones y las observaciones subsecuentes. Es en este punto crucial de la recursividad sistémica donde la historia encuentra su carácter funcional: temporalizar e introducir elementos reflexivos en las modalidades de autoobservación de la sociedad tardomoderna. Al situar el conjunto de las operaciones en aquellos ambientes sociales donde se producen, la reflexividad aportada consiste, en suma, en comunicar lo indudable o evidente en términos de lo más improbable. "Pensar como improbable la ya existente."[48] Lo contrario sería sin duda la ruina para las formas de saber actuales, esto es, la *ficción* de haber triunfado sobre la diferencia. De tal suerte que no habría otra configuración de saber moderna donde la diferencia alcance tales dimensiones cognitivas como en la historia, al punto de convertirse en una ciencia que busca constantemente la herejía que le es inherente y los innumerables puntos de fractura que introduce en el presente.[49]

[46] "La ciencia tiene que ver, ante todo, con inseguridad autoproducida. Esta inseguridad se puede aprovechar en forma siempre diferente y quizás mejor; puede ser puesta en circulación en la observación de los observadores. Pero no puede ser eliminada. Y toda ciencia se basa en ella." *Ibidem*, p. 78.

[47] De Certeau, *La escritura de la historia,* p. 53. Del mismo autor, "La ruptura instauradora", p. 212.

[48] Alfonso Mendiola, "La inestabilidad de lo real en la ciencia de la historia: ¿argumentativa y/o narrativa?", *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, México, n. 15, 2005, p. 93-122, p. 118.

[49] "Respecto a lo pensable, reintroduce la hipótesis de una diferencia, la herejía de otras coherencias. En las organizaciones actuales, señala la fisura entre un *irreal* distinto

BIBLIOGRAFÍA

CERTEAU, Michel de, *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, 2a. ed., trad. de Alfonso Mendiola, México, Universidad Iberoamericana, 2003, 168 p.

———, *La escritura de la historia*, 2a. ed., trad. de Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 1993, 334 p.

———, *La fábula mística. Siglos XVI y XVII*, trad. de Jorge López Moctezuma, revisión técnica de Roberto Flores y Luce Giard, México, Universidad Iberoamericana, 1993, 353 p.

———, *La posesión de Loudun*, edición revisada por Luce Giard, trad. de Marcela Cinta, México, Universidad Iberoamericana, 2012, 270 p.

———, "La ruptura instauradora", en *La debilidad del creer*, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 191-230.

———, "¿Qué es un seminario?", en Carmen Rico de Sotelo (coord.), *Relecturas de Michel de Certeau*, México, Universidad Católica de Uruguay/ Pontificia Universidad Javeriana/Universidad Iberoamericana, 2006.

DOSSE, François, "De Certeau: un historiador de la alteridad", en Perla Chinchilla (coord.), *Michel de Certeau, un pensador de la diferencia*, México, Universidad Iberoamericana, 2009, p. 13-39.

FOERSTER, Heinz von, *Observing Systems*, introducción de Francisco J. Varela, Seaside (California), Intersystems Publications, 1981, 331 p.

———, "Por una nueva epistemología", *Metapolítica*, México, v. 2, n. 8. Disponible en http://ecologiahumana.cl/pdf/POR%20UNA%20NUEVA%20EPISTEMOLOGIA.pdf (fecha de consulta: 19 de diciembre de 2013).

FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, 24a. ed., trad. de Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1996.

(en ese momento y, tal vez, debido a que presenta esa posibilidad como lo *real* de ayer). La escritura historiográfica crea a-topías. Abre no-sitios (ausencias) en el presente. A veces, organiza sistemáticamente puntos de huida en el orden de los pensamientos y de las prácticas contemporáneas. Se coloca, entonces, del lado del sueño. Bentham ya lo decía y el análisis freudiano nos lo enseñó aún mejor: la alteridad de lo real resurge en la *ficción*, vuelve a lo irreal de lo fantástico. Reaparece bajo la figura literaria del *fictitious*, después de haber sido eliminada por las otras prácticas productoras de 'hechos objetivos'." De Certeau, *Historia y psicoanálisis,* p. 120.

HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa,* I. *Racionalidad de la acción y racionalización social*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, México, Taurus, 2002.

LUHMANN, Niklas, *Introducción a la teoría de sistemas: lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2009.

———, "¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?", en Paul Watzlawick y Peter Krieg (comps.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo. Homenaje a Heinz von Foerster*, trad. Cristóbal Piechocki, Barcelona, Paidós, 1995.

———, *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia,* edición y traducción de Josetxo Beriain y José María García Blanco, Madrid, Trotta, 1998, 257 p.

———, *La ciencia de la sociedad*, trad. de Silvia Pappe, Brunhilde Erker y Luis Felipe Segura, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Anthropos, 1996.

———, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, trad. de Silvia Pappe y Brunhilde Erker, bajo la coordinación de Javier Torres Nafarrate, México, Alianza, 1991.

MENDIOLA, Alfonso, "El conflicto o la unión en la diferencia: institución, creencia y herejía en Michel de Certeau", *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, México, n. 30, 2008.

———, "El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado", *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, México, n. 15, 2000, p. 181-208.

———, "La inestabilidad de lo real en la ciencia de la historia: ¿argumentación y/o narrativa?, *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, México, n. 15, 2005, p. 93-122.

MORIN, Edgar, "La epistemología de la complejidad", *Gazeta de Antropología*, n. 20, 2004, p. 8-9. Disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.pdf (fecha de consulta: 20 de diciembre de 2013).

RÜSEN, Jörn, "Origen y tarea de la teoría de la historia", en Silvia Pappe (coord.), *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, trad. de Kermit McPherson, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco/Universidad Iberoamericana, 2000.

François Hartog (n. 1946) o el contraste como método

AURELIA VALERO PIE
Universidad Nacional Autónoma de México
Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, Morelia

"Cuando se quiere estudiar a los hombres —escribió Jean-Jacques Rousseau— es necesario mirar cerca de sí; pero para estudiar al hombre, hay que aprender a llevar la vista a lo lejos; hay que observar primero las diferencias para descubrir luego las propiedades."[1] En esas y otras líneas del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* se ha llegado a reconocer algunos antecedentes de la antropología contemporánea, esto es, aquella rama del conocimiento que examina la alteridad y organiza el espacio del otro mediante diversas estrategias discursivas.[2] Entendido como un ir y venir entre lo universal y lo particular, entre la igualdad y la diferencia, lo que podría denominarse gesto etnográfico vincularía a pensadores a la vez cercanos y disímiles como Émile Durkheim, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss y Michel de Certeau, por no mencionar sino a unos cuantos autores de lengua francesa.

A estos nombres convendría agregar el de François Hartog, desde luego no sólo por vincularse a ese espacio lingüístico y cultural, sino en virtud de una obra que ha contribuido a renovar la historia intelectual merced a distintas operaciones de tipo comparatista. En un vaivén constante entre diversos periodos, autores y disciplinas, su manejo del contraste se ha traducido en innovadoras lecturas de la historia, la historicidad y la historiografía, además de haberle permitido construir herramientas conceptuales de una amplia capacidad heurística. Tal es el caso, en especial, de nociones como "presentismo" y "regímenes de historicidad", cuyos alcances y limitaciones se están poniendo a prueba incluso más allá del medio

[1] Jean-Jacques Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 38.

[2] Sobre la posición de Rousseau como "padre" de la etnología y precursor de la lingüística contemporánea, es posible consultar Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, París, Plon, 1983; y Jacques Derrida, *De la grammatologie*, París, Les Éditions de Minuit, 1967.

historiador. Examinar ese enfoque, a partir de ciertos pasajes y elementos inscritos en su obra, constituye el objeto de las páginas siguientes, concebidas para evaluar el método empleado y sus potencialidades para el presente.

La inquietante extrañeza de la historia

En una conferencia pronunciada hace un par de años en esta ciudad, Hartog describió su condición de historiador como una "no pertenencia". "No soy —afirmaba— un historiador de Francia, de Brasil, de México ni de ningún otro sitio y […], por lo tanto, me encuentro en una situación de no pertenencia." Los viajes académicos, los traslados constantes e incluso una larga estancia de investigación en Indonesia favorecieron que desarrollara una "mirada a distancia" (*regard éloigné*), entendida en el sentido que Claude Lévi-Strauss prestó a la expresión.[3] "Esta situación —aclaró el conferenciante— permite ser más atento."[4]

Los principales componentes de su planteamiento aparecen ya en esas palabras, en primer término la importancia concedida al lugar del observador y el interés por desplazarlo de continuo. Ello responde a que la historia únicamente realiza su potencial pleno, cuando se introducen sucesivos cambios de perspectiva. De esta forma no sólo se alude al hecho, ciertamente banal, de que nuevos fragmentos del pasado van surgiendo conforme se rota la pupila; sin descartar novedades posibles, la especificidad del enfoque reside en proceder por una especie de rodeo, en que lo ajeno desemboca en lo propio y lo familiar se redescubre en la extrañeza. "La desviación —especificó en otro momento— es justamente lo que

[3] Según Claude Lévi-Strauss, la mirada distanciada constituye el gesto distintivo del antropólogo, un gesto que permite percibir, por efecto de un descentramiento, los rasgos positivos y negativos de la cultura propia. Se vuelven de este modo patentes ciertos aspectos que hasta entonces habían permanecido latentes y se preserva el lugar del observador de cualquier pretensión de absoluto. Véase, por ejemplo, Claude Lévi-Strauss y Didier Eribon, *De près et de loin*, París, Odile Jacob, 1988.

[4] François Hartog, "Creer en la historia ayer y hoy. Sesión de preguntas", en Guillermo Zermeño (coord.), *Historia/Fin de siglo*, México, El Colegio de México, 2016.

interesa porque ofrece un punto de apoyo para poner en tela de juicio nuestras certezas y, por lo tanto, volver sobre nuestras dudas."[5] Dar un paso hacia atrás —o a un costado, según preconizaba Michel de Certeau— con el fin de desnaturalizar el pasado y relativizar el presente constituye, a muy grandes rasgos, el *modus operandi* de esta apuesta interpretativa.

Avanzar de lo desconocido a lo conocido, tal como sugiere la propuesta, supone invertir, al menos en apariencia, la ruta más común en la construcción del saber. Pese a contravenir la lógica habitual, recorrer el camino a contraflujo de las prácticas corrientes obedece a la necesidad de disipar una ilusión, aquella que pretende convertir la cercanía en una garantía de comprensión. Por lo demás, no hay nada más opuesto a la experiencia ordinaria; aunque la lección suele pasar inadvertida, aquélla nos enseña que, a mayor proximidad, lo visible tiende a tornarse invisible. Por obra del contacto constante, las imágenes de nuestro pasado y nuestro presente se transforman, de acuerdo con una metáfora de Hartog, en "retratos de familia tan familiares que ya no los vemos".[6] De ahí que el problema no consista tanto en la dificultad de reconstruir una ausencia cuanto en la exigencia de devolver la visibilidad a una presencia. Colocar el entorno bajo una

[5] François Hartog, *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 8.

[6] François Hartog, *Evidencia de la historia. Lo que ven los historiadores*, México, Universidad Iberoamericana, 2011, p. 87. Tal es, por recurrir a un ejemplo, la lección que Edgar Allan Poe nos ofrece en su conocido relato, "La carta robada". A la pregunta sobre cómo asegurar el anonimato de un valioso documento, Auguste Dupin, el personaje central de la historia, responde: dejándolo a la vista. La siguiente analogía explica esa contradicción inherente a nuestras facultades perceptivas: "Hay un juego de acertijos […] que se realiza sobre un mapa. Uno de los jugadores pide a alguien que encuentre un nombre dado —el nombre de una ciudad, de un río, de un estado o de un imperio—, cualquier palabra, en suma, comprendida en la extensión abigarrada e intrincada del mapa. Una persona novata en el juego procura, en general, embrollar a sus adversarios indicándoles nombres impresos en letras diminutas; pero los acostumbrados al juego escogen los nombres impresos en gruesos caracteres que se extienden desde una punta a la otra del mapa. Estas palabras […] escapan a la observación por el hecho mismo de su excesiva evidencia, y aquí el olvido material es precisamente análogo a la intención moral de una inteligencia que deja pasar las consideraciones demasiado palpables, demasiado patentes". Edgar Allan Poe, *El escarabajo de oro y otros cuentos*, México, Rei, 1988, p. 227-228.

luz inusual, de tal modo que éste se imponga nuevamente a la conciencia, es una propiedad del método comparatista.

Asociado en Francia a personalidades como Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne y Pierre Vidal-Naquet, el comparatismo se convirtió en el sello distintivo de una escuela de antropología histórica que, desde los años setenta, privilegió el estudio de la Antigüedad griega.[7] En esa línea es posible situar igualmente a François Hartog, no sólo por haber recibido en directo aquellas enseñanzas, sino por haber sabido cultivar un enfoque que examina, no tanto objetos cuanto las relaciones que priman entre ellos. Junto con el carácter experimental y constructivo al que aspira esta corriente, su obra se distingue por el recurso a la comparación en tanto instrumento dotado de una amplia capacidad heurística. La principal consiste en la facultad de poner en evidencia y colocar en perspectiva atributos únicamente aprovechables de evitarse el reduccionismo que continuamente acecha a esa operación cognitiva. Limitarse a articular oposiciones binarias, olvidar los problemas que conlleva homologar entidades inconexas u obviar los parámetros que regulan las correlaciones construidas son ejemplos de las simplificaciones que con frecuencia acarrea el uso irreflexivo del contraste.[8] En ocasiones de manera explícita y en otras tantas de modo implícito, a esas cuestiones Hartog ha respondido al postular que "no se trata de desplegar un *programa* de una comparación regulada sino de dar muestra de una *atención* comparatista". Por debajo de su llamada "arqueología del historiador" aparecen de este modo los contornos de una teoría de la observación.[9]

Desde un punto de vista estructural, ¿qué significa observar sino introducir una diferencia entre lo visto y lo no visto, entre lo que

[7] Se considera que la obra de Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, París, Le Seuil, 2009, expone el programa y el método que dirigió la escuela francesa de antropología comparada. Un breve recuento de esta corriente, junto con sus principales obras y representantes, figura en Christian Delacroix, François Dosse y Patrick Garcia, *Les courants historiques en France, XIXe-XXe siècle*, París, Gallimard, 2007, p. 434-448.

[8] Algunas de las principales críticas dirigidas contra el enfoque comparatista aparecen en Michael Werner y Bénédicte Zimmermann, "Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity", *History and Theory*, v. 45, n. 1, febrero 2006, p. 30-50.

[9] Hartog, *Evidencia de la historia*, p. 24-25 y 133. Las cursivas son mías.

retiene el interés y aquello que permanece como un telón de fondo? Siendo así, quien mira a su alrededor establece distinciones sucesivas, condición indispensable para atribuir un orden y un valor a la pluralidad de estímulos que informa la experiencia. De aceptar estas premisas, una consecuencia se impone, a saber, que entender *cómo* se ve desde un mirador en específico —y no sólo aquello que se ve, el *qué* de la mirada— requiere explicitar dichas distinciones. Trasladarlas a la conciencia, de tal modo que se yergan en objeto de atención, equivale a efectuar lo que Niklas Luhmann denominó una observación de segundo grado. "Para la observación de una *operación* (incluyendo la de la observación) —explicó, en referencia al término—, basta una observación simple de lo que sucede [...]. Para la observación de la operación *como observación*, sin embargo, hay que hacer el esfuerzo por colocarse en un nivel de segundo orden, lo cual significa, según una idea hoy en día asimilada en la lingüística, un nivel con componentes autorreferenciales."[10] Identificar los ejes que estructuran la mirada es resultado, por consiguiente, de un desdoblamiento que consiste en observar la observación y en asumirse como sujeto y objeto de estudio. Si bien formulado desde otro marco teórico y conceptual, tal es, igualmente, el sentido y la función que Hartog ha prestado al título de arqueólogo de la percepción.[11]

Observando al observador

Un ejemplo del esfuerzo por mostrar los estratos que sostienen lo visible aparece en *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, tesis de Estado publicada en 1980 con el sello de la editorial Gallimard. Que identificar esos sedimentos constituyera el interés

[10] Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, p. 61.

[11] Así se registra en pasajes como el siguiente: al confrontar "los enunciados del texto con el saber compartido, no se trata de evaluar la descripción o juzgar la información, sino más bien de estudiar la manera como se realiza la descripción y dedicarse al tratamiento de la información. Este problema del *cómo* [...] plantea, finalmente, el de las condiciones de posibilidad, o al menos de una de ellas, la de la construcción del relato". Hartog, *El espejo de Heródoto*, p. 37.

principal del autor queda de manifiesto en el objetivo asignado a la obra. Éste reside nada menos que en reconstruir "la mirada del historiador y el ojo de la historia", a partir del campo visual de quien, según la tradición, fundó la disciplina.[12] Desde esa óptica, los nueve libros de la *Historia*, título que enmarca los escritos del también geógrafo griego, funcionan como un observatorio para dilucidar tanto los elementos que refleja su retina, cuanto el punto de fuga que organiza su mirada. Dos preguntas interrogan la perspectiva del llamado padre de la disciplina. ¿Quién es el "yo" y quién es el "otro"? ofrecen, en efecto, las líneas geométricas —o distinciones— que van estructurando el horizonte. A contraluz, en el arco celeste terminará por proyectarse, merced a un sofisticado juego de reflejos y desvíos, una retórica de la alteridad y la gesta del discurso historiográfico.

Las respuestas se desplazan conforme cambian los espacios. Si en primer lugar el yo es Heródoto, los otros son entonces los interlocutores y personajes que encuentra en cada escala del camino, sean éstos medas, libios, persas o tracios. La visión del etnógrafo se apodera del viajero, dado que observar significa identificar las diferencias que distinguen frente al extranjero. En las circunstancias que dicta una excursión, sin embargo, ¿quién ocupa el lugar del forastero? ¿Los no griegos o quien abandona su ecúmene natal con el propósito de recorrer tierras ignotas? ¿Los bárbaros o quien llega de afuera y, desde sus propios parámetros, inspecciona, juzga y analiza? Pero la frontera que conlleva toda alteridad no sólo se establece entre el explorador y su objeto de estudio; también aparece a su regreso, momento que marca el encuentro con sus coterráneos. Pese a hallarse ante sus pares, los helenos, Heródoto ha visto y lo que no atestiguó le ha sido relatado. Ese conocimiento lo separa de aquellos en cuya compañía nació y vivió. Compartir la experiencia de lo extraño supone introducir componentes exógenos en el mundo familiar, un gesto que fractura la armonía preexistente entre los iguales. A fin de reestablecerla es necesario traducir, es decir, buscar las equivalencias disponibles entre los referentes que ofrece el universo semántico en común, en ese caso, el de la Magna Grecia, tal como se configuró a raíz de las denominadas Guerras

[12] *Ibidem*, p. 30.

Médicas. Esas aproximaciones permiten asimilar la extrañeza en beneficio de lo propio.

La apropiación no se realiza de manera inmediata, sino que aparece mediada por una serie de recursos que Hartog sitúa bajo los signos de la inversión, la comparación y la analogía.[13] Con independencia de su funcionamiento específico, lo más destacado de esas figuras retóricas reside en que cada una instituye al propio yo (o al nosotros) como punto de referencia. De este modo se establecen tanto las condiciones que permiten construir el relato como las reglas con que se fabrica al otro. Sólo al llegar al final del proceso es posible nombrar y clasificar, es decir, comprender. La imaginación y el entendimiento están determinados por el grado de desviación que el objeto extraño presenta con respecto a lo ya conocido, lo cual impone, a su vez, el límite de lo cognoscible. Ampliar esos márgenes constituye una tarea gradual, pero imprescindible, dado que de ella depende que se incorporen datos nuevos en el marco de un saber colectivo. Desempeñar dicha tarea, al poner en marcha los procesos interrogativos y de exploración es, justamente, un papel de la otredad en tanto motor del conocimiento.

Conocer al otro implica medir la distancia en relación con el yo. Este es un hecho que ya Platón señalaba, al admitir que la alteridad absoluta es impensable: la diferencia sólo puede captarse cuando se ciñe a las reglas de la identidad que establece la razón.[14] Únicamente la variación, y no la heterogeneidad radical, es asimilable. "Decir el otro —puntualizó Hartog— es postularlo como diferente, es postular

[13] Si bien Hartog apenas menciona su nombre en algún escrito posterior, resultan notables las coincidencias a este respecto con algunas ideas de Hayden White. A modo de evidencia, compárese lo hasta aquí expuesto con pasajes como el siguiente: "comprender es un proceso que consiste en hacer que lo no familiar, o lo 'extraño' en el sentido que Freud le da a ese término, aparezca como familiar; o trasladarlo del dominio de las cosas sentidas como 'exóticas' e inclasificadas a un cierto dominio de la experiencia codificada adecuadamente para ser sentida como humanamente útil, no amenazante o simplemente conocida por asociación. Este proceso de comprensión sólo puede ser tropológico en su naturaleza, pues lo que está involucrado en este convertir en familiar lo no familiar es un tropologizar que es generalmente figurativo". Hayden White, "Tropología, discurso y modos de conciencia humana", en *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 71.

[14] Platón, "Parménides", en *Diálogos*, Madrid, Edaf, 2002.

que existen dos términos *a* y *b*, y que *a* no es *b*; o sea, hay griegos y no griegos. Pero la diferencia sólo adquiere interés a partir del momento en que *a* y *b* entran en un mismo sistema; hasta entonces existía una no coincidencia pura y simple."[15] Incorporar al contexto de partida supone traducir, determinar aquellos puntos de contacto que permiten entrar en relación con lo desconocido. Que en ese proceso de apropiación se sacrifiquen diversas dosis de la singularidad ajena no sólo constituye un lugar común, sino el presupuesto de base en toda traducción: quienes lamentan que los desplazamientos conlleven una u otra pérdida —ya sea en el orden del ritmo y la cadencia, en el campo del significado o en los confines de la evocación— olvidan que aquélla no se efectúa cuando la entidad extranjera permanece idéntica a sí misma.[16] A ello habría que añadir que la imposibilidad de conservar inalterado el signo asimilado constituye una limitante contenida en el lenguaje, puesto que la comunicación se produce en el mundo que vivimos y nuestras palabras remiten a las formas que nos rodean. De ello se desprende que la facultad de designar por medio de la lengua está determinada por la comunidad lingüística a la que pertenecemos. Describir al otro implica insertarlo en el campo de nuestra propia experiencia.

Si ver y decir son coextensivos, esto significa que la percepción limita el habla y, a la inversa, que el horizonte del lenguaje condiciona los sentidos.[17] Las implicaciones que de ahí se derivan difícilmente podrían ser más significativas: ellas indican que vemos a través del lenguaje y que observar equivale a traducir a nuestros

[15] Hartog, *El espejo de Heródoto*, p. 207.

[16] Sobre la imposibilidad de restituir el conjunto de valores y significados en el pasaje de una lengua a otra, me permito remitir, a título de ejemplos, a los ya clásicos José Ortega y Gasset, "Miseria y esplendor de la traducción", en *Obras completas*, Madrid, Alianza, Revista de Occidente, 1983, v. V, p. 431-452; y Vladimir Nabokov, "Problems of Translation: 'Onegin' in English", en Lawrence Venuti (ed.), *The Translation Reader*, Londres, Routledge, 2000, p. 71-83.

[17] Comentando los mecanismos que descubre en la obra de Heródoto, Hartog sostiene: "se pasa insensiblemente de la expresión del espacio y el movimiento en la lengua, al espacio de la lengua como representación del espacio concreto, es decir, como imitación. Implícitamente, mi discurso supone que la armazón del espacio concreto corresponde a las divisiones de la lengua, y reaparece aquí la cuestión de la homología de lo visible y lo decible". Hartog, *El espejo de Heródoto*, p. 323.

propios términos. El acceso a la realidad se verifica, por consiguiente, a partir de comunicaciones y no de percepciones. Lo mismo sucede en el discurso historiográfico, tal como François Hartog lo expone al tomar la obra de Heródoto, *Historia*, como clave y ejemplo de su interpretación:

> así como el marco del acuarelista reticula su pintura —explicó en un pasaje de su obra—, en la *Historia* existen uno o varios reticulados. Este término tiene dos sentidos. En primer lugar, el reticulado estructura el relato llamado *Historia* (que en este caso ocupa la posición de tablero y trata, a partir de éste, de volver visible el reticulado que lo rige). En segundo lugar, la *Historia* es el reticulado "a través del cual" el narrador ve y hace ver al destinatario el mundo, los otros, el pasado de Grecia, etcétera. Pero aquí se plantea la cuestión: ¿acaso ha funcionado la *Historia* como reticulado, si se me permite el término, más allá de sí misma, o, volviendo a nuestra metáfora, acaso hay "acuarelistas" que a lo largo del tiempo usaron la *Historia* a la manera de un "cuadriculado" para ver lo que deseaban dibujar?
>
> Evidentemente, la metáfora del acuarelista tiene su límite en el hecho de que el reticulado no se compone de hilos ni de líneas sino de lenguaje. Y puesto que, diga lo que diga Montaigne, no existe un diccionario personal, "interior", éste está lleno de saber compartido. El reticulado maneja y trabaja el saber compartido que a la vez lo hace posible: lo corrige, lo completa, incluso, llegado el caso, ayuda a transformarlo.[18]

Presente, pasado y futuro se perciben a través de ciertas estructuras socialmente dadas —o de retículas, de acuerdo con la metáfora citada. Así lo indica Hartog, al separar un hilo más de la trama que ha ido desenredando poco a poco, aquella en que se entreteje el discurso de la alteridad. Esa hebra se anuda con las interpretaciones sucesivas de las que Heródoto ha sido objeto. Mediante ese procedimiento, el "yo" se desplaza hacia los historiadores que han estudiado su figura en el transcurso del tiempo; el "otro" es ahora el protagonista del relato, convertido, según el narrador en turno, en primer historiador, mitólogo o artista. Sobra decir que el contenido

[18] Hartog, *El espejo de Heródoto*, p. 297. Así se entiende que, en opinión de Hartog, la *Historia* funcione como un "dispositivo para hacer ver". *Ibidem*, p. 325.

de su obra no ha variado en absoluto; han cambiado, eso sí, los códigos de lectura en tanto resultado de ese proceso de adecuación constante que conforma la vida misma.

Pese a que en nuestros días rara vez se cuestiona el carácter histórico del discurso, no han faltado quienes, ciegos ante el devenir dinámico de las estructuras sociales, atribuyeron un sentido perentorio a su propia mirada como historiador y buscaron imprimirle ciertos tintes de absoluto. Erigiendo la verdad atemporal en garante de juicios y de observaciones, esos exégetas del pasado pretendieron cubrirse con las insignias del jurista. Contra todo pronóstico —o al menos de quienes buscaron convertirse en portavoces de la "última palabra"—, del tribunal de la historiografía el inculpado ha salido mucho mejor que airoso. Por una ironía inherente al propio razonamiento jurídico, Hartog explica que "este proceso, en el cual jamás se pronuncia una sentencia definitiva —porque cada sentencia anterior es considerada un mero testimonio hacia un fallo nuevo, en esta investigación que jamás se detiene— es también el que asegura la inmortalización de Heródoto; la impronta misma de su inmortalidad".[19] Poner de manifiesto el carácter relativo de la historia y propiciar la permanencia del sabio de Halicarnaso, ha sido el expediente de una causa conducida con tenacidad y con una lógica implacable.

"Los espejos y la cópula son abominables, porque multiplican el número de los hombres", afirmaba, en palabras de Adolfo Bioy Casares, un heresiarca de Uqbar.[20] Aunque lejos de producir aversión, el mecanismo de luces y reflejos que Hartog puso en movimiento muestra que todo individuo se despliega hasta incluso asemejar una pequeña multitud; por efecto de la refracción, su identidad se desagrega en tantos aspectos como pares de ojos alcanza a atraer. Así, tras reconocer las distintas dimensiones o planos de sentido que se yuxtaponen en la imagen que la posteridad ha forjado en torno a Heródoto, el investigador concluye que "tenemos el principio de muchas figuras del historiador, desde el investigador-viajero hasta el lector de archivos, desde el agrimensor de campos de batalla hasta

[19] *Ibidem*, p. 23.

[20] Jorge Luis Borges, "Tlön, Uqbar, Orbis, Tertius", en *Ficciones*, Madrid, Alianza, 1989, p. 14.

el fabricante de soldados de papel, pasando por el juez en su problemático tribunal de la historia".[21] El potencial interpretativo contenido en el autor objeto de estudio —y en el método que lo disecciona— se revela en esa particularidad: quien primero se interesara en registrar los hechos del pasado funge como un prisma en que se descomponen, a la manera de haces luminosos, las ideas que van configurando el sentido y la naturaleza de la disciplina histórica, en su devenir. La ilusión de objetividad se disuelve ante la pluralidad de perspectivas y se revela que la vuelta a los orígenes constituye una manera de historiar la mirada del historiador y de relativizarla. Se admite su carácter singular, por oposición a universal, y contingente por oposición a atemporal.

Nociones a prueba: la evidencia y la distancia histórica

En fechas recientes, al reflexionar sobre los pormenores de su trayectoria intelectual, François Hartog explicó en retrospectiva que, al momento de orientar sus estudios, "elegir la Antigüedad griega fue una manera, no de abandonar el presente […], sino al menos de dar un paso lateral".[22] *El espejo de Heródoto* fue, desde esa perspectiva, el primer esfuerzo sistemático por responder, de modo tangencial o por la vía del rodeo, algunas interrogantes de vigencia perenne para la disciplina. Entre ellas se cuentan las preguntas sobre la naturaleza de los documentos, la construcción de los textos historiográficos y las modalidades que rigen la lectura. ¿Quién habla?, ¿con qué propósito?, ¿cómo busca convencernos?, ¿cómo sabe lo que dice?, son algunas, muy clásicas, que con frecuencia se olvidan tras la autoridad de la fuente. Más aún, escribió, "a partir de las idas y venidas que se proponen entre antiguos y modernos, todo mi trabajo sugiere que estos movimientos ayudan a comprender mejor tanto a unos como a otros, es decir, lo que está en juego en sus respectivos

[21] Hartog, *El espejo de Heródoto*, p. 22.

[22] François Hartog, *La chambre de veille*, con la colaboración de Felipe Brandi y Thomas Hirsch, París, Flammarion, 2013, p. 40 (mi traducción).

debates, así como lo no dicho, las dificultades a las cuales conducen y las evidencias sobre las que reposan".[23] Retraerse en el tiempo y alejarse en el espacio supuso una oportunidad para cuestionar uno y otro, y desde un ángulo inhabitual transitar, en palabras de Certeau "de la ajenidad de lo que hoy ocurre" a la "discursividad del comprender".[24]

Al explorar las vías en que opera el reflejo, así como las imágenes que de este modo van fraguándose, *El espejo de Heródoto* pone en práctica una teoría del observador, por cierto muy afín a la que se desarrolló desde las trincheras del llamado "constructivismo radical".[25] Orientada hacia la epistemología, esta corriente ha buscado esclarecer la interdependencia entre el observador y el mundo observado, con el propósito de interrogar y comprender cómo se produce el conocimiento.

> El observar —escribe Humberto Maturana, uno de sus principales exponentes— resulta ser el punto de partida fundamental para explicar al observador, al instrumento de explicación y a la cuestión más importante en cualquier intento de comprender realidad y razón como fenómenos del dominio humano. O, dicho en otras palabras, desde el momento en que todo lo dicho es dicho por un observador a otro observador, que puede ser él mismo, y considerando que el observador es un ser humano, el observador y el observar deben ser explicados en la explicación del ser humano en tanto observador.[26]

[23] Hartog, *Evidencia de la historia*, p. 18.

[24] Citado en "Sobre la noción de régimen de historicidad. Entrevista con François Hartog", en Christian Delacroix, François Dosse y Patrick Garcia (dirs.), *Historicidades*, Buenos Aires, Waldhuter Editores, 2010, p. 159.

[25] Como constructivismo radical se conocen los trabajos de diversos científicos que, al indagar sobre el problema del conocimiento, han subrayado el papel activo del sujeto cognoscente y, por lo tanto, el carácter construido —por oposición a recibido— de percepciones y saberes. Entre quienes se encuentran asociados a esta corriente destaca el matemático George Spencer con su teoría de la diferencia, el físico Heinz von Foerster con su teoría de la circularidad y el biólogo Humberto Maturana con su concepto de autopoiesis y su teoría del lenguaje. Véase, por ejemplo, Paul Watzlawick y Peter Krieg (comps.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Barcelona, Gedisa, 2000.

[26] Humberto Maturana, "Realidad: la búsqueda de la objetividad o la persecución del argumento que obliga", en Marcelo Pakman (comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa, 1996, v. I, p. 54.

Desde sus propios parámetros y sin que la asociación fuera en ningún momento intencionada, Hartog ha terciado en el debate, al adecuar y trasladar ciertas lecciones hacia el terreno de la historia. La triangulación no resulta menor, sobre todo si se considera que esta rama del saber hunde sus raíces —y así lo recuerda también su epistemología— en el terreno de la vista. Más en concreto, al advertir que toda perspectiva se construye, al tiempo que sirve para construir, los escritos del autor que nos ocupa han contribuido a cuestionar y a explotar la capacidad heurística contenida en algunas nociones centrales para la disciplina. Una de ellas es nada menos que el concepto de evidencia, término que conjuga y condensa los actos de ver y hacer ver, de decir y convencer. De ahí que escrutar ese horizonte semántico permita calcular los espacios que ocupan lo visible y lo invisible, en sus desplazamientos sucesivos. Por si fuera poco, en la medida en que la evidencia, sea cual sea su naturaleza, pretende fundar juicios y conocimientos, su examen abre a la posibilidad de establecer una historia de la verdad, entre cuyos capítulos figuraría el siguiente: un relato de "la mirada histórica que señalaría, a partir del ojo y de su lugar, los diversos regímenes historiográficos que, desde la Antigüedad hasta nuestros días, han prevalecido en esto que se ha convertido la tradición europea".[27]

Escribir algunas páginas de esa historia intelectual constituye, como ya se ha indicado, un objetivo central en la obra de Hartog. Al filo de la escritura, sus líneas han puesto a prueba la noción de "distancia histórica", a la que se alude sin nombrar en pasajes como el siguiente: "a partir del lugar de saber que se da el 'yo' ['*je*'] viajero, que se hace todo ojos y todo oídos, puede desplegarse entonces una interpretación del mundo y de su historia".[28] ¿Cómo entender el

[27] Hartog, *Evidencia de la historia*, p. 133.

[28] François Hartog, *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 127. Es de destacar que este tipo de aseveraciones desmienten parcialmente a quienes acusan a Hartog de disociar las ideas del contexto y de los portadores que les prestan sustento. "Quizás —concede él mismo—. Pero no veo cómo podría haber trabajado las cuestiones que me apremiaron de haberme privado de los recursos —en un sentido estricto— de la literatura; no como revista en que se hurga, sino como pensamiento que provoca la reflexión". Hartog, *La chambre de veille*, p. 194 (mi traducción).

papel atribuido al *lugar* del historiador sino como el punto de mira que organiza el discurso sobre el pasado? Esa medida, siempre cambiante, que regula la separación frente al ayer es lo que comúnmente se designa como distancia histórica. Del latín *distantia*, alejamiento o desvío, el término se inscribe en el campo de la espacialidad, si bien en la disciplina histórica la noción suele utilizarse para designar el tiempo y, más en específico, el tiempo como imperativo metodológico y como condición de objetividad.[29] En los escritos de Hartog, sin embargo, esa metáfora se convierte en un dispositivo heurístico, cuya doble acepción latina —el alejamiento y el desvío— sirven para medir y experimentar con las potencialidades inscritas en la perspectiva histórica. No menos se vale de ese gesto que conjuga las dimensiones temporal y espacial, dado que, señala, "para poder ser asida o volverse manifiesta, la inteligibilidad parece necesitar más espacios cronológicos o geográficos".[30]

a) La distancia como espacio

Por el lado de las superficies terrestres y de su geografía, el método invita a atravesar amplios territorios, operación que permite ir cotejando ciertos palmos en beneficio de la comprensión. Ésta se alcanza al construir un marco de referencia, condición de base para realzar y medir tanto las presencias como las ausencias. A desarrollar ese proceso responde la variación en los puntos de anclaje, situados ora en la antigua Ática, ora en la Roma de Polibio, algunas veces en Francia y otras más en Berlín. Incluso la isla de Ogigia, tierra mítica donde Ulises dejó correr siete años en compañía de Calipso, forma parte de las coordenadas presentes en más de un escrito. Y es que, explica el investigador,

> invitar a partir de estas configuraciones lejanas y pasadas, tanto en Fidjí como en Esqueria […] depende del ejercicio de la mirada distanciada

[29] Véase el número monográfico, coordinado por Jaap den Hollander, Herman Paul y Rik Peters que la revista *History and Theory*, v. 50, n. 4, diciembre de 2011, dedicó al tema de la distancia histórica.

[30] Hartog, *Evidencia de la historia*, p. 74.

> que, de Montaigne a Lévi-Strauss, pasando por Rousseau y muchos otros, aspira a aportar beneficios de inteligibilidad. Ya que de entrada nos alejamos del centro, cuestionamos lo que teníamos como evidencias, dudamos de sus propias categorías: hacemos posible la comparación.[31]

Aparece nuevamente el carácter relacional de la propuesta, dado que comparar supone poner en relación dos elementos, cualquiera que sea su naturaleza o ubicación en el espacio. Pese a ello, tan temerarios han llegado a parecer esos saltos longitudinales que no ha faltado quien, en nombre del "rigor" y de la "precisión" que conviene a una práctica científica, lo acuse de incurrir en una excesiva rapidez procedimental, de trabajar en el aire y de tender hacia la superficialidad. Contra esos reparos el propio Hartog ha reivindicado un enfoque interesado en registrar, no tanto objetos unitarios, encerrados en su mismidad, cuanto los posibles vínculos que priman entre ellos. Aunque de este modo quedan fuera numerosos aspectos y facetas, aclara, "lo que merece retener la atención —al menos la mía— son estos recorridos por parte de un autor, de una pregunta, conservando los puntos en que se invierten y transforman, señalando las cesuras a partir de las cuales las cosas se anudan de otro modo".[32]

De ese planteamiento ha emanado un peculiar modo de escritura, concebida como el registro de los movimientos o como una bitácora de navegación. Con ello una advertencia se impone, a saber, que el interés en los traslados, por oposición a los momentos de reposo, no equivale a practicar el turismo cultural o, dicho de otro modo, aquello que en la jerga académica suele tildarse de "ensayismo".[33] Una diferencia radica en que Hartog, al recubrir su postura epistémica con los rasgos del transeúnte, no se contenta con observar ciertos lugares

[31] François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, p. 81.

[32] Hartog, *La chambre de veille*, p. 45 (mi traducción).

[33] Por lo demás, un "ensayo" puede definirse, según una fórmula que Hartog toma de Robert Musil, como "la forma única e inalterable que un pensamiento decisivo hace tomar a la vida interior de un hombre". "Sobre la noción de régimen de historicidad. Entrevista con François Hartog", en Christian Delacroix, François Dosse y Patrick Garcia (dirs.), *Historicidades*, p. 161.

comunes ni con andar trayectos dispuestos de antemano; aunque admite cierta afinidad con quien frecuenta tianguis y mercadillos (con el *chineur*), su procedimiento se caracteriza por buscar interrelaciones insospechadas y por privilegiar los procesos por encima de los resultados. Apenas admira, por consiguiente, que en sus páginas ocupe un lugar destacado la figura del viaje, "ese movimiento, ese ritmo, casi esa respiración entre el mismo y el otro".[34] No trazar un mapa, sino describir un itinerario constituye la manera de reconstituir esos trayectos, aquellos que suscitan y logran "que se correspondan, se entrecrucen o se superpongan lugares y miradas, que señalan puntos de referencia, momentos en que las cosas se enturbian o se desvían".[35] Más aún, en la medida en que resume y concentra un modelo operatorio, se entiende que su búsqueda se oriente, no hacia "el viaje en sí mismo, en su materialidad, sino como operador discursivo y esquema narrativo: el viaje como mirada y resolución de un problema o respuesta a una pregunta".[36]

Un ejemplo de escritura a partir de dudas y cuestionamientos se encuentra en los análisis desarrollados en torno al concepto de "origen" y de otros más que le son afines. Quien se asome a la obra de Hartog advertirá, en efecto, que esa constelación semántica aparece de modo recurrente en sus trabajos y tanto así que incluso fundó un libro en la "problemática de los *comienzos* y la perspectiva de una Grecia vista como *inauguración*".[37] ¿Qué entender por unos términos tan equívocos como inquietantes y cuyo empleo es tributario, en la opinión de Marc Bloch, de una enquistada "obsesión embriogénica"? ¿Refieren a un inicio *ex novo* o a las causas, a un principio explicativo o a ciertos fundamentos? ¿Cómo explicar que se siga adorando al "ídolo de los orígenes", pese a haberse consumado, al menos en la teoría, un desencantamiento del mundo y de su historia?[38] Quizás con el deseo de disipar las sospechas de idolatría, Hartog ha precisado que la idea no consiste en buscar unas raíces primigenias; al

[34] Hartog, *La memoria de Ulises*, p. 17.

[35] *Ibidem*, p. 16.

[36] *Ibidem*, p. 24.

[37] Hartog, *Memoria de Ulises*, p. 24. Las cursivas son mías.

[38] Marc Bloch, *Apología de la historia o el oficio de historiador*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 59-64.

afirmar que "el comienzo que alcanzamos remontando los acontecimientos no es el comienzo sino 'la primera manifestación' ", sus palabras sugieren que el origen representa, no un hecho por descubrir, sino un dispositivo heurístico de alcances por explorar.[39]

> No es que tenga un gusto particular por los orígenes —apunta en otro pasaje—; sin embargo con ellos podemos disponer de una especie de situación experimental. Podemos tomar las configuraciones a partir de las cuales se han operado las bifurcaciones o las elecciones, que habrían podido no ser, o ser otras; ellas han sido olvidadas muy pronto o se han vuelto tan evidentes que ya no hemos pensado en cuestionarlas.[40]

La vuelta a los orígenes se convierte así en un postulado teórico capaz de traducirse en una estrategia de tipo pragmático. El corolario que de esto se deriva no es, en modo alguno, menor. Éste consiste nada menos que en reintroducir la contingencia en la historia, al difuminar la ilusión retrospectiva de necesidad y al impedirnos ordenar los sucesos de acuerdo con un recorrido orientado, en progreso continuo y en que cada etapa anuncia la siguiente. Pero hay más: al retroceder en el tiempo y retraerse en el espacio hasta encontrar el momento y lugar en que una noción, una categoría o una experiencia se tornó concebible, Hartog no sólo recuerda que todo lo que fue pudo no haber sido o serlo de otra manera; también apunta hacia sus condiciones de posibilidad, arrojando nueva luz sobre el devenir efectivo. De ahí que, tomando como ejemplo su área privilegiada de estudio, recomiende: "deberíamos poder limitar mejor eso que no era y, antes que nada, eso que no podía ser el Mediterráneo antiguo. Con esto no sólo ganaríamos, enriqueceríamos y precisaríamos el cuestionario, sino también volveríamos explícitos algunos de los presupuestos de la práctica moderna".[41] La historicidad que

[39] Hartog, *Evidencia de la historia*, p. 236.

[40] *Ibidem*, p. 33. Páginas más adelante comenta el autor: "estas observaciones no apuntan de ninguna manera a sostener que todo se encuentra, o que todo se juega en los comienzos, sino invitan sólo a considerarlos como un espacio experimental donde se comunican todavía las experiencias históricas divergentes, las divisiones inician, las elecciones positivas se formulan, las rupturas se dibujan; en pocas palabras, donde un 'pensamiento histórico occidental' se construye". *Ibidem*, p. 37.

[41] *Ibidem*, p. 25.

define al pasado y al presente se torna visible, una vez más, a partir de los cuestionamientos geográficos.

b) La distancia como tiempo

Si trayectos, traslados, recorridos y desplazamientos desempeñan un papel central en el vocabulario de Hartog, no menos lo hacen nociones como las fronteras, los umbrales y los intersticios. Además de insertarse en el campo de la espacialidad, todas ellas comparten el carácter liminar, denotan una situación de entre-dos y funcionan como cierre y apertura, como punto de clausura y de origen. De una estructura similar es el concepto de "crisis", término que marca una ruptura temporal y que vincula dos órdenes del tiempo o, mejor dicho, dos modos de experimentar el tiempo. Esta última precisión resulta relevante en la medida en que por esas fracturas se entienden aquellas coyunturas en que la articulación entre pasado, presente y futuro pierde la evidencia de que hasta entonces gozaba. Es entonces cuando las dudas y la incertidumbre invitan, cuando no obligan, a repensar la tradición y a fijar nuevos puntos de referencia. A ello se debe que dichos episodios funcionen como lentes de aumento susceptibles de revelar un proceso tan profundo y constante como, por lo general, imperceptible para sus contemporáneos. Se trata, desde luego, de la dimensión temporal, cuya paradójica centralidad para la historia recuerda François Hartog mediante la siguiente advertencia: "con la evidencia de su omnipresencia —alerta—, el tiempo corre el riesgo de volverse lo impensado de una disciplina que se proclama la más rigurosa de todos los garantes de él mismo".[42] Devolverlo a la esfera de lo visible y registrar los cambios que se operan en él es el propósito de los "regímenes de historicidad".

Acuñada a finales de los años ochenta, la expresión "régimen de historicidad" designa, no tanto la experiencia social del tiempo, entendida en un sentido empírico, cuanto un artefacto interpretativo ideado para examinar esa misma experiencia. El sintagma forma parte, desde esa perspectiva, de las categorías metahistóricas o construcciones

[42] *Ibidem*, p. 28.

conceptuales que permiten aislar, analizar e interpretar un objeto en específico. En este caso, bajo la lupa puede observarse la conciencia —en un sentido laxo— del pasado, del presente y del futuro, formas universales cuya articulación va variando en función de las épocas, los espacios y las sociedades. En un punto intermedio entre la vacuidad de la abstracción y la ceguera de lo fáctico, la noción, puntualizó Hartog, "nunca ha sido una entidad metafísica, descendida del cielo y de alcance universal. No es más que la expresión de un orden dominante del tiempo; tejido a partir de diferentes regímenes de temporalidad, es, para terminar, una manera de traducir y de ordenar las experiencias del tiempo [...] y de darles sentido".[43]

En la medida en que busca captar las manifestaciones concretas de un fenómeno universal —la relación con el tiempo—, ese constructo se instituye en un instrumento comparatista por vocación, casi cabría decir por excelencia. Interesado en la triple dimensión temporal, en sus múltiples entrelazamientos, éste permite analizar cómo esa división tripartita se articula y se desplaza, cualquiera que sea el momento y el lugar que se examine. Maorís y helenos, Alemania y Brasil, el Renacimiento y la edad contemporánea son algunos sujetos, países y periodos cuya experiencia de la temporalidad encuentra cabida, bajo la forma de preguntas, en la narrativa de Hartog. A ello importa añadir que esa amplitud de miras no deriva en especulaciones sobre el Hombre, entendido desde una concepción atemporal; a la inversa, que las indagaciones únicamente pretenden conocer al individuo concreto es una consecuencia directa de la particular fusión, presente a la manera de constante, entre la perspectiva histórica y el método antropológico.

Si bien François Hartog ha reconocido más de una vez una deuda intelectual con Reinhardt Koselleck, no fue el discípulo de Heidegger su primer ni principal interlocutor al momento de acuñar la expresión "régimen de historicidad".[44] Según ha precisado en reiteradas

[43] Hartog, *Regímenes de historicidad*, p. 132.

[44] A ese respecto, Hartog explica que la lectura de *Futuro pasado*, aparecido en francés en 1990, "me ayudó mucho a formular preguntas que todavía no tenía en claro. La agudeza de sus análisis me permitió comprender mejor la gran transformación que supuso la instauración del tiempo moderno y, por contraste, las implicaciones temporales de la *historia magistra*. Con los conceptos metahistóricos de espacio de experiencia

ocasiones, el motor de su reflexión se originó, no en la historia, sino en la antropología y, más en específico, en el enfoque e ideas del investigador estadounidense Marshall Sahlins. Al reconocer que "otros tiempos, otras costumbres" implican también "otras historias", su homólogo francés trasladó parte de ese debate hacia el terreno de la historiografía, llamando la atención, entre otras problemáticas, hacia la cuestión de "la simultaneidad de lo no simultáneo".[45] De este modo, a la vez que advertía la coexistencia de lógicas y experiencias temporales inasimilables entre sí, también admitió la necesidad de relacionarlas, si no de encuadrarlas dentro de un mismo sistema. No es otro el sentido y la función de los regímenes de historicidad, noción bisagra que carece de "la generalidad de una condición de posibilidad, pero [que] tampoco es simplemente denotativa. Su categoría sería intermedia: trabaja sobre las tensiones entre experiencia y expectativa, las estructura, las nombra, permite las comparaciones".[46]

Utilizadas por la crítica, estas últimas han servido, abierta o veladamente, para negar al autor cualquier viso de originalidad, estimando su método como una mera glosa del alemán y, más en específico, como una traducción de las categorías "espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa". No obstante, las diferencias frente al enfoque de Koselleck no resultan menores. Una de ellas estriba en que el diálogo disciplinar se establece frente a la antropología, por oposición a la filosofía, de lo cual derivan varias consecuencias. "Los regímenes —replicó Hartog a quienes quisieron ver una calca— no están sustentados por ninguna teleología, a la manera de las fases o de los modos de producción de antaño y no pretenden dar la clave de la historia". Por el contrario, se trata de "un artefacto, cuya finalidad es heurística. No es el punto de partida de una teoría de la historia".[47] La renuncia a adentrarse en los secretos

[…] y de horizonte de expectativa […], [Koselleck] proveyó una poderosa herramienta interpretativa". Hartog, *La chambre de veille*, p. 136 (mi traducción).

[45] *Ibidem*, p. 51. "Otros tiempos, otras costumbres: la antropología de la historia" es el título de una conferencia que Marshall Sahlins pronunció en 1981 y que unos años más tarde publicó en su conocida obra *Islas de historia*, Barcelona, Gedisa, 1987.

[46] "Sobre la noción de régimen de historicidad. Entrevista con François Hartog", en Christian Delacroix, François Dosse y Patrick Garcia (dirs.), *Historicidades*, p. 155.

[47] *Ibidem*, p. 153.

del devenir humano no equivale, sin embargo, a negar los alcances de su propia propuesta. Lejos de ello, él mismo ha reivindicado haber abierto el espectro de preguntas, al desarrollar una herramienta interpretativa capaz de ampliar las coordenadas de estudio más allá de Europa y de extender la cronología de análisis hasta incluso abarcar la edad contemporánea.

"A lo que me dedico —afirmó este observador de la temporalidad y su experiencia— es a cuestionar el pasado por el presente y el presente por el pasado: con el propósito confeso de adquirir conocimiento sobre uno y otro".[48] Por esa labor de contraste entre uno y otro tiempo, el historiador ha afianzado un terreno vedado a quienes entienden la "distancia histórica" como una suma de años, incluso de siglos. Al postular, en efecto, que la clave se encuentra, no en una mera acumulación numérica, sino en el interés de adoptar una mirada distante, Hartog ha reivindicado las capacidades de la historia para observar cualquier momento, incluido el ahora. En ese sentido, que a partir del concepto "régimen de historicidad" haya elaborado un sofisticado diagnóstico sobre la sociedad contemporánea resulta significativo. Éste le permitió reconocer cómo se estableció, en el transcurso del siglo XX, un nuevo equilibrio entre los órdenes del tiempo o, mejor dicho, una relación que se define por la preponderancia del presente. A medida que el pasado y el futuro se desvanecen, en tanto dimensiones invisibles o inalcanzables, la actualidad se cierra sobre sí misma y pierde la capacidad de voltear hacia atrás o hacia adelante. Tal es el sentido de la palabra "presentismo", el régimen temporal de nuestros días.[49]

A MODO DE CIERRE: DESDE EL FARO

La chambre de veille es el título que eligió François Hartog para encuadrar un reciente libro de entrevistas. Los pormenores que marcaron una provechosa trayectoria intelectual, junto con numerosos recuerdos

[48] Hartog, *La chambre de veille*, p. 62 (mi traducción).

[49] Sobre el "presentismo", tema que merecería un trabajo en detalle, es posible consultar François Hartog, *Regímenes de historicidad*, así como *La chambre de veille*, p. 151-183.

y reflexiones sobre su experiencia vital y laboral aparecen, pues, bajo lo que en español se denomina, con menor carga poética, como "cámara de servicio". Con ese término suelen designarse unos espacios situados en la punta de los faros, pequeños recintos destinados a albergar las labores del vigía. Una cama, un escritorio y algunos instrumentos constituyen todo el mobiliario de quien consagra sus días y sus noches a cuidar la luz y a escrutar el horizonte. Desde las alturas ceñidas de cristal, el vigilante lo observa todo y, al mismo tiempo, no ve nada: a su disposición tiene un ángulo visual insuperable y, sin embargo, es muy posible que lo esencial ocurra en otra parte. Más aún, si no hay un movimiento que le pase desapercibido, cada uno sólo adquiere sentido a partir de los códigos y las coordenadas inscritos en las bitácoras y los libros colocados en la mesa. La analogía con el oficio de historiar se esclarece poco a poco:

> Terminé por comprender —escribió Hartog— que mi oficina, con los estantes de la biblioteca, los expedientes y las notas diversas, era mi cámara de servicio. [...] También ahí, en el espacio de la oficina, se verifican intercambios entre lo que uno ve y no ve. Se encuentra lo que uno intenta ver, que cree ver y que se esfuerza por hacer ver. Y con demasiada frecuencia, aquello que, por una u otra razón, nos elude.[50]

Definido como quien acecha el tiempo, el historiador conjuga un lugar y una mirada. Se convierte, por lo tanto, en el ojo de la historia, aunque no en un sentido normativo ni, mucho menos, por aspirar a la omnipresencia; el título responde, simplemente, a su capacidad para postular y poner en práctica una teoría de la observación planteada, en este caso, en términos de distanciamiento y de vocación itinerante. A partir de los efectos de contraste que produce y explota, el método de Hartog trae a la memoria preguntas olvidadas, pone en tela de juicio las certezas, actualiza las dudas y reintroduce la contingencia. A fin de cuentas, pregunta, "¿cuál puede ser la tarea del historiador (incluso su responsabilidad), si no la de poner el presente en perspectiva? Por los conocimientos que aporta, su trabajo apunta a reunir más inteligibilidad y lucidez, al hacer de

[50] *Ibidem*, p. 11 (mi traducción).

la historia un ejercicio crítico".[51] Esa crítica implica un extrañamiento y, por su misma estructura, puede ayudarnos a desacelerar.

Bibliografía

BLOCH, Marc, *Apología de la historia o el oficio de historiador*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

BORGES, Jorge Luis, *Ficciones*, Madrid, Alianza, 1989.

DELACROIX, Christian, François Dosse y Patrick Garcia (dirs.), *Historicidades*, Buenos Aires, Waldhuter, 2010.

———, *Les courants historiques en France, XIXe-XXe siècle*, París, Gallimard, 2007.

DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, París, Les Éditions de Minuit, 1967.

DETIENNE, Marcel, *Comparer l'incomparable*, París, Le Seuil, 2009.

HARTOG, François, *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

———, *Evidencia de la historia. Lo que ven los historiadores*, México, Universidad Iberoamericana, 2011.

———, *La chambre de veille*, con la colaboración de Felipe Brandi y Thomas Hirsch, París, Flammarion, 2013.

———, *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999.

———, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.

HOLLANDER, Jaap den, Herman Paul y Rik Peters (coords.), "Introduction: The Metaphor of Historical Distance", *History and Theory*, v. 50, n. 4, diciembre 2011, p. 1-10.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Le regard éloigné*, París, Plon, 1983.

[51] Hartog, *Regímenes de historicidad*, p. 14.

——— y Didier ERIBON, *De près et de loin*, París, Odile Jacob, 1988.

LUHMANN, Niklas, *La ciencia de la sociedad*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas. Tomo V, 1932-1940*, Madrid, Alianza/Revista de Occidente, 1983.

PAKMAN, Marcelo (comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa, 1996, v. I.

PLATÓN, "Parménides", en *Diálogos*, Madrid, Edaf, 2002.

POE, Edgar Allan, *El escarabajo de oro y otros cuentos*, México, Rei, 1988.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

SAHLINS, Marshall, *Islas de historia*, Barcelona, Gedisa, 1987.

VENUTI, Lawrence (ed.), *The Translation Reader*, Londres, Routledge, 2000.

WATZLAWICK, Paul y Peter Krieg (comps.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Barcelona, Gedisa, 2000.

WERNER, Michael y Bénédicte Zimmermann, "Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity", *History and Theory*, v. 45, n. 1, febrero 2006.

WHITE, Hayden, *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2003.

ZERMEÑO, Guillermo (coord.), *Historia/Fin de siglo*, México, El Colegio de México, 2016.

HISTORIA Y MÉTODO EN EL SIGLO XX
LA PERSPECTIVA HISTORIOGRÁFICA

Marc Bloch (1886-1944)

La preocupación por el método histórico

MARTÍN F. RÍOS SALOMA
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

Introducción

"Es como historiador de la estructura social que me presento ante el Colegio de Francia; pero como un historiador que, situado frente a los hechos humanos y reconociendo en ellos, por naturaleza, hechos psicológicos, se esfuerza cada vez más, en sus trabajos, y se esforzará, en su enseñanza, en explicarlos desde el interior."[1] Es con estas palabras con las que el célebre historiador francés se presentaba a sí mismo en el *dossier* que redactó en el año 1934 para postular su candidatura a la prestigiosa institución, candidatura que finalmente sería rechazada. Sin embargo, es posible constatar que las palabras contenidas en estas líneas, vistas a la luz del tiempo transcurrido, condensan los aportes que Marc Bloch realizó a la ciencia histórica, los cuales han permitido a los historiadores de la historiografía considerarlo como uno de los grandes intelectuales del siglo XX y, sin duda, como uno de los historiadores franceses de mayor relevancia de la primera mitad de la centuria pasada.

La ingente producción del historiador nacido en Lyon; la profundidad, trascendencia e innovación de sus planteamientos historiográficos; sus aportes a la historia medieval en general y al mejor conocimiento del sistema feudal en particular; su intensa actividad docente; su avidez de conocimiento e inquietudes intelectuales

[1] Marc Bloch, "Projet d'un enseignement d'histoire comparée des sociétés européennes. Candidatures au Collège de France, 1934", en Marc Bloch, *L'histoire, la guerre, la résistance*, edición de Annette Becker y Étienne Bloch, prefacio de Annette Becker, introducción de Étienne Bloch, París, Gallimard, 2006, p. 443-450, p. 445. El rechazo de la candidatura de Bloch al Collège de France no se debió únicamente a la supresión de cuatro cátedras en abril de 1934, sino a también a sus orígenes judíos: "Les origines juives de Marc Bloch se révéleront être un handicap, les universitaires français étant sensibles à une forme non dite de quotas". *Idem*, "March Bloch 1886-1944. Vie et œuvre", *ibidem*, p. 1-77, p. 38.

—que lo llevaron a fundar, como es bien sabido, los *Annales* en 1929—; su participación activa en las dos guerras mundiales, y su trágica muerte en junio de 1944 han generado tal cantidad de estudios y escritos que quien elaboró estas líneas se preguntó a lo largo de varios meses si era posible decir algo novedoso sobre la obra de Marc Bloch.[2]

La respuesta en realidad vino de los estudiantes a quienes impartí el curso de Comentario de Textos durante el semestre 2014-1: alumnos de primer año de la Licenciatura en Historia, ávidos de conocimientos, a quienes di a conocer la *Apología por la historia*. Yo mismo había leído —gracias al doctor Sergio Miranda— la primera semana de mis estudios universitarios, en el ya lejano año de 1994, la versión castellana del texto "Reflexiones para un lector curioso del método", publicada en la revista *Eslabones,* y poco después tuve que leer para alguno de los cursos de historiografía la *Introducción a la historia*.[3] Entonces me pareció un libro fascinante y cautivador, pero sólo en la relectura realizada para preparar las respectivas clases del

[2] Frente a la enorme producción historiográfica a propósito de Marc Bloch y su obra resalto los textos introductorios de Annette Becker y Étienne Bloch al volumen que coordinaron bajo el título *L'histoire, la guerre, la résistance* (*vid. supra* nota 1), p. VII-LX y LXI-LXXI, respectivamente. De obligada referencia son los trabajos de Carlos Aguirre Rojas, *Los Annales y la historiografía francesa. Tradiciones críticas de Marc Bloch a Michel Foucault,* México, Quinto Sol, 1996; Jaume Aurell, *La escritura de la memoria. De los positivismos a los postmodernismos*, Valencia, Prensas de la Universidad de Valencia, 2005, particularmente p. 23-66; Dominique Barthélemy, "Marc Bloch", en Véronique Sales, *Les historiens*, París, Armand Colin, 2003, p. 85-102; Peter Burke, *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*, Barcelona, Gedisa, 1993, particularmente los capítulos 1 y 2, p. 15-37; Christian Delacroix, François Dosse y Patrick Garcia, *Les courants historiques en France, XIXe-XXe siècle*, París, Gallimard, 2007, particularmente, p. 200-295; François Dosse, *La historia en migajas. De Annales a la "nueva historia",* México, Universidad Iberoamericana, 2006, particularmente p. 27-95; Olivier Dumoulin, *Marc Bloch*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2000; Carole Fink, *Marc Bloch. A Life in History*, 2a. ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1991; George G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postdmodern Challenge*, Hanover/Londres, Wesleyan University Press/University Press of New England, 1997, particularmente p. 51-64, y Massimo Mastrogregori, *El manuscrito interrumpido de Marc Bloch. Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

[3] Marc Bloch, "Reflexiones para el lector curioso del método", *Eslabones. Revista semestral de estudios regionales*, Sociedad Nacional de Estudios Regionales, México, n. 7,

mencionado curso, así como la ponencia origen de este escrito, pude comprender cabalmente y ponderar la enorme riqueza que encierra este pequeño libro y la trascendencia intelectual de su autor.

Hace no mucho, Dominique Barthélemy, uno de los medievalistas franceses más importantes y especialista en el sistema feudal, tomando en consideración que el estilo y el pensamiento de Marc Bloch eran propios de un profesor de la Tercera República y que las ciencias sociales se habían transformado significativamente en los últimos treinta años, se preguntaba si aún podía leerse la obra de Marc Bloch con "confianza y provecho". Su respuesta era afirmativa, "[…] a condición —sostenía— de situarlo en el contexto intelectual de esta república que hizo eclosionar dos 'escuelas históricas' sucesivas: el positivismo, o mejor dicho, la escuela metódica a partir de 1875, y la escuela de los *Annales* en 1929".[4]

A tenor de mi propia experiencia en el campo histórico, debo disentir de las consideraciones de Barthélemy a propósito de su aseveración, pues si bien es cierto que es necesario situar a Marc Bloch en su contexto histórico, intelectual e historiográfico, tanto mi praxis en el campo de la historiografía a propósito del concepto de Reconquista y el desarrollo del medievalismo español como mi labor docente impartiendo cursos de Historiografía y Metodología Histórica me hacen evidente la vigencia del pensamiento de Bloch, no sólo en el ámbito de la historia medieval sino, en realidad, en el campo mismo de la historia.[5]

Porque la pregunta que lanzara el insigne medievalista al iniciar su *Apología* y que de forma nada inocente ponía en boca de un escolar "¿para qué sirve la historia?" es una pregunta que, como el mismo Bloch sostenía, plantea el problema de la "legitimidad de la historia" y, por lo tanto, no interesa únicamente al gremio de historiadores, sino que "afecta a toda la civilización occidental".[6] Una

enero-junio 1994, p. XII-XXI; Marc Bloch, *Introducción a la historia*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

[4] Barthélemy, "Marc Bloch", p. 86.

[5] Martín Ríos Saloma, *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, prólogo de María Isabel Pérez de Tudela, Madrid/México, Marcial Pons/Universidad Nacional Autónoma de México, 2011; y del mismo autor, *La Reconquista en la historiografía española contemporánea*, Madrid/México, Sílex/Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

[6] Bloch, *Introducción a la historia…*, p. 9.

legitimidad que es cuestionada no ya, como en los años de la primera posguerra, por las otras ciencias sociales, sino por una sociedad que cada vez destina menos recursos a la creación de plazas universitarias, que no incluye en los campos de acción prioritaria de la formación posgradual a las humanidades en general y a la historia en particular, que no es capaz de ponerse de acuerdo sobre qué historia enseñar y cómo enseñarla,[7] que descuida y desatiende a los docentes de historia de la enseñanza básica, media básica y media superior y abusa del discurso histórico. De esta suerte, hemos asistido en los últimos tiempos al hecho de que la Historia ha sido obligada a abandonar los espacios académicos y a participar en el debate político, al punto que la opinión pública pide al historiador que se convierta en jurisconsulto y dirima las querellas que no pudieron resolver los jueces del momento —o los políticos actuales— trayendo al primer plano de la discusión pública conceptos caros a la ciencia histórica como los de "testigo", "testimonio", "memoria".

Pero, complejizando aún más el problema de la legitimidad de la historia y los abusos que de esta disciplina se hacen, en el caso de los acontecimientos más trágicos del mundo contemporáneo —como la *Soah*, la violación de mujeres alemanas por parte del ejército rojo, el despojo de los pueblos indígenas de América Latina, la muerte de los empleados de las Torres Gemelas— se pide al historiador que establezca *la verdad histórica* para restaurar a la "víctima", a riesgo de que si no participa en tal debate sean los representantes de los poderes públicos quienes se arroguen el derecho de determinar dicha "verdad".[8] Así pues, el historiador profesional constata con consternación los "usos públicos de la historia"[9] mediante los cuales se pretende legitimar gobiernos, regímenes políticos, reivindicaciones

[7] Una experiencia reciente en México fueron las sucesivas modificaciones a los planes de estudio realizadas durante los gobiernos panistas (2000-2012).

[8] Estas problemáticas fueron analizadas por François Hartog en la conferencia intitulada "El presente del historiador", impartida el día jueves 12 de noviembre de 2009 en el marco de la Cátedra Marcel Bataillon *Temporalidades, historias, presente del historiador* desarrollada en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

[9] Recupero el término de "usos públicos de la historia" de la propuesta colectiva de José Carreras Ares y Carlos Forcadell Álvarez (eds.), *Usos públicos de la historia. Ponencias del VI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea (Universidad de Zaragoza, 2002)*, Madrid, Marcial Pons/Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.

de determinados grupos o ideologías o programas de acción tanto en el ámbito de la política nacional como en el ámbito internacional. Así ocurrió cuando el expresidente español José María Aznar quiso justificar la invasión de Irak como un capítulo más de la lucha multisecular mantenida entre cristianos y musulmanes a partir del 711 o cuando el secretario de Gobernación de los Estados Unidos Mexicanos presentó un documento producto de la investigación judicial llevada a cabo sobre el particular como "la verdad histórica" a propósito de los sucesos de Ayotzinapa, en los que 43 estudiantes de magisterio fueron secuestrados, torturados y asesinados.

Por otra parte, en un mundo globalizado definido por la emergencia de un régimen de temporalidad al que François Hartog ha llamado "presentismo", caracterizado por la preponderancia del presente sobre los otros tiempos históricos,[10] es necesario preguntarse sobre el papel y la función que puede tener el estudio del pasado. En una era en la que la revolución tecnológica operada a finales del siglo XX ha acortado las distancias y ha impuesto una vertiginosa velocidad en las comunicaciones —elementos que pueden considerarse como algunos de los síntomas más visibles de este nuevo régimen de historicidad— la Historia como disciplina parecería no tener cabida ni sentido porque es un hecho innegable que las sociedades —particularmente las de los países desarrollados y aquellos que se hallan en vías de desarrollo— han experimentado una nueva relación con el tiempo, que se refleja en su permanente conexión a la red y a la demanda perenne de respuestas y noticias instantáneas que dejan poco espacio para la reflexión sosegada y, en consecuencia, para el estudio del pasado. Estos fenómenos sociales se experimentan incluso en las universidades, por cuanto las políticas de evaluación académica demandan constantemente a los colegas de los distintos países un aumento en su productividad, es decir, más en menor tiempo, sin dar tiempo a los intelectuales a generar conocimiento verdaderamente significativo y trascendente.

En este complejo contexto, a casi setenta años de su publicación, *La apología de la historia u oficio del historiador* muestra plenamente su vigencia y los historiadores estamos llamados a releer estas páginas

[10] François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, trad. de Norma Durán y Pablo Avilés, México, Universidad Iberoamericana, 2007.

ya clásicas con la certeza de encontrar en ellas no sólo las reflexiones de un historiador maduro preocupado por el método, sino las respuestas personales de un intelectual preocupado por los grandes problemas de su tiempo y la forma en que la historia podría contribuir a su comprensión. En este sentido, no deja de sorprender el hecho de que Marc Bloch utilizara ya conceptos y líneas de pensamiento historiográfico —muchos de ellos provenientes de la sociología— que serían desarrollados por las generaciones subsecuentes: estructura, temporalidades, larga duración, semántica histórica, sentido, representación, narrativismo…

Las reflexiones aquí presentadas, realizadas desde el ámbito de la historia, se suman a una larga lista de autores —entre los que debe mencionarse a Peter Burke, François Dosse, Carlos Aguirre, Dominique Barthélemy, Jaume Aurell, Olivier Dumoulin, Carole Fink, Massimo Mastrogregori y Annette Becker— y se centrarán,[11] debido a la naturaleza del volumen en el que se integran estas páginas, en los planteamientos metodológicos del pensamiento de Marc Bloch. La mayoría de éstos se hallan contenidos en la *Apología*, pero no he querido dejar de revisar diversos escritos de los años previos por cuanto nos permiten atestiguar la evolución del pensamiento del historiador, soslayando, en esta ocasión, *Los reyes taumaturgos*, *Los caracteres originales de la historia rural francesa* y *La sociedad feudal*.[12]

La preocupación por el método

La preocupación de Marc Bloch por las cuestiones metodológicas se remonta al año de 1906 cuando, con veinte años, escribió un breve texto intitulado *a posteriori* "Cuaderno de metodología histórica".[13] En él, el joven Bloch, aún en servicio militar, anunciaba que su deseo

[11] Todos ellos citados; *vid. supra* nota 2.

[12] Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, trad. de Marcos Lara, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [1a. ed. 1924]; *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Oslo/París, Ashebourg/Les Belles-Lettres, 1931; y *La société féodale*, 6a. ed., prefacio de Robert Fossier, París, Albin Michel, 1994 [1a. ed. 1939].

[13] Marc Bloch, "Carnet 'methodologie historique' ", en Bloch, *L'histoire, la guerre, la résistance*…, p. 85-95.

era "fijar por escrito ciertas ideas sobre la metodología histórica" que se habían "desarrollado en su espíritu desde hacía algún tiempo" y afirmaba categóricamente, a continuación, que "la historia no tiene existencia científica". En su programa, esbozado en este cuaderno, Bloch se proponía sustituir la noción de "acontecimiento" por aquella de "fenómeno", entendiendo por acontecimiento "un conjunto de hechos que tienen por único trazo común ser ordenados en la misma caja de la categoría de tiempo". El fenómeno, continuaba el joven historiador, "es el producto del análisis del acontecimiento". Y cerraba la primera página asegurando que el método histórico era un método descriptivo y se oponía al método analítico.[14] Las reflexiones continuaban comparando el método histórico con el método de las ciencias naturales, particularmente la química, para anotar posteriormente que, desde su perspectiva, existía "un orden de fenómenos que llamaremos, si se quiere, fenómenos psico-sociales".[15] "Para estudiar útilmente este orden —añadía— había que dividirlo en familias; es necesario sustituir un método cronológico […] por un método analítico que por el análisis llegue a la síntesis científica".[16] "La historia —sentenciaba— es una recopilación de experiencias. No se trata solamente de publicar esta recopilación […] se trata, sobre todo, de interpretar".

Quisiera detenerme un momento para señalar que en francés la frase original reza, literalmente, "L'histoire est un recueil d'expériences".[17] El término "recueil" fue ampliamente utilizado en las numerosas colecciones de documentos medievales que se editaron en Francia a lo largo del siglo XIX, particularmente cuando se trataba de los cartularios abaciales y catedralicios.[18] En este sentido no me parece

[14] *Ibidem*, p. 87.

[15] *Ibidem*, p. 89.

[16] *Idem.*

[17] *Idem.*

[18] Una de las recopilaciones documentales más importantes del medievalismo decimonónico francés fue preparada por Auguste Bernard (1811-1868) y Alexandre Bruel (1841-1920) y llevaba por título *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, 6 v., París, Imprimerie Nationale, 1876-1903. Al respecto véase Sébastien Barret, "CLUNY, Note sur le *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny* d'Auguste Bernard et Alexandre Bruel", *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre* | BUCEMA [en línea], Collection CBMA, Les cartulaires, puestos en línea el 16 de junio de 2009. Disponible en URL: http://cem.revues.org/11017; DOI: 10.4000/cem.11017 (fecha de consulta: 17 de marzo de 2014).

gratuito que un medievalista en formación recuperara el término "recopilación"/"recueil" para definir a la historia, pues en buena medida ello era una herencia del método histórico construido en el siglo anterior. Lo que sí me parece interesante y novedoso para la época es que se acompañe del término "experiencia"/expériences" pues ello encierra en realidad una crítica abierta a ese ingente trabajo de erudición decimonónica y a las propuestas metodológicas de Ranke, Langlois y Seignobos, que se agotaban en reunir y transcribir una enorme cantidad de documentos para determinar los acontecimientos tal y como habían sido. No, los documentos no hablaban por sí mismos y por lo tanto no bastaba con recolectar gran número de éstos: había que saber interrogarlos e interpretar su contenido.[19] Es aquí donde el término "experiencia" adquiere una mayor significación, por cuanto el pensamiento de Bloch se hace eco de las ciencias experimentales y se aparta del positivismo: la historia no está en el documento, no es el documento, sino la experiencia vivida por el sujeto —individual y colectivo—. La historia, podríamos inferir, es vida y, en consecuencia, no se ocupa de la palabra muerta, sino de la experiencia vivida contenida en la palabra.

Páginas adelante, Bloch precisaba que las formas diversas de esa psicosociología no eran sino los fenómenos de la lengua, los fenómenos religiosos y los fenómenos económicos. De esta suerte, el joven Bloch aseguraba que la historia debería abordar el estudio de "las sociedades"[20] y explicar, precisamente, esos fenómenos psicosociales. Bloch concluía este texto afirmando que el mérito del siglo XIX "había sido encontrar el método de la investigación histórica y opinaba que "el método crítico [...] había sido llevado a su punto de perfección". Pero, añadía, "el historiador se parece a un biólogo que teniendo un microscopio excelente ignora en qué aplicarlo".[21] La referencia a la biología hacía patente el interés de Bloch en las ciencias experimentales y en el criterio de cientificidad, al tiempo que

[19] *Ibidem,* p. 89. La obra de referencia sobre metodología histórica para Bloch era, por supuesto, la de Charles Langlois y Charles Victor Seignobos, *Introduction aux études historiques*, París, Hachette, 1898.

[20] Bloch, "Carnet...", p. 90.

[21] *Ibidem,* p. 93-94.

reforzaba la idea según la cual el método crítico propio de la historia hecha en el siglo XIX carecía de sentido si no se daba el paso a la interpretación y era tan inútil como el mejor instrumento científico en manos inexpertas.

A nadie puede escapar la importancia de este texto de juventud por cuanto, en su forma rudimentaria, representa en realidad el programa de trabajo del novel historiador, que es desarrollar un método analítico que permita a la Historia ser considerada como una ciencia gracias a la cual estudiar a las sociedades y sus fenómenos más complejos y profundos: la lengua, las mentalidades y la economía. Tal planteamiento llevaba implícita la necesidad de formular preguntas, es decir, de problematizar estos fenómenos y de trascender los límites impuestos por la erudición decimonónica que focalizaba sus esfuerzos en la depuración de las fuentes, el establecimiento de las fechas exactas y la redacción de una historia política al servicio de la nación.[22]

Unos días antes de iniciar la Gran Guerra, el 13 de julio de 1914, Bloch fue llamado a pronunciar un discurso en la ceremonia de entrega de reconocimientos con la que se cerraba el ciclo escolar en el liceo de Amiens. En esta intervención, destinada a jóvenes auditores, Bloch planteaba de forma sencilla los problemas de fondo de la ciencia histórica al tiempo que delineaba una primera definición de su objeto de estudio. Debo citar en extenso:

> Como ustedes saben, soy profesor de historia. El pasado forma parte de mi enseñanza. Narro batallas en las cuales no participé, describo monumentos desaparecidos mucho antes de que yo naciera, les hablo de hombres que nunca he visto. Y mi caso es el de todos los historiadores. No tenemos de los acontecimientos del pasado un conocimiento

[22] Sobre la Historia en el siglo XIX, dos clásicos, Georges Gooch, *Historia e historiadores en el siglo XIX*, trad. de Ernestina Champourcín y Ramón Iglesia, México, Fondo de Cultura Económica, 1942; Georges Lefebvre, *El nacimiento de la historiografía moderna*, trad. de Alberto Méndez, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1974, y dos estudios renovadores, aunque focalizados en el caso español: Benoît Pelistrandi, *Un discours national? La Real Academia de la Historia entre science et politique (1847-1897)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004; Ignacio Peiró Martín, *Los guardianes de la historia. La historiografía académica de la restauración*, 2a. ed. revisada y aumentada, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2006.

> inmediato y personal, comparable, por ejemplo, a aquel que su profesor de física tiene de la electricidad. No sabemos nada de los acontecimientos más que por los relatos [*récits*] de los hombres que los vieron realizarse. Cuando estos relatos nos faltan, nuestra ignorancia es completa y no tiene remedio […]. [Los historiadores] somos jueces de instrucción, encargados de una amplia investigación sobre el pasado. Como nuestros colegas del palacio de Justicia, reunimos testimonios, con la ayuda de los cuales buscamos reconstruir la realidad.[23]

Y era precisamente sobre estos testimonios sobre los que el historiador debía realizar la labor intelectual más compleja con el fin de evitar los errores y establecer un poco de verdad: "al arte de discernir en los relatos lo verdadero, lo falso y lo probable se denomina crítica histórica".[24] Este "arte" —y pensemos lo que para un medievalista puede significar el término arte, el cual nos remite a las "artes liberales"— poseía sus propias reglas, tal y como las había desarrollado la "école méthodique" de Charles Langlois y Charles Seignobos. La primera era ofrecer las referencias en las notas correspondientes, dado que a través de las notas es posible "verificar el uso que se hace de los testimonios". "Citar a las fuentes es el primer deber [*devoir*] del historiador."[25] La segunda regla era, en consecuencia, reunir los documentos, los testimonios, y criticarlos, es decir, confrontarlos, pues sólo "en la comparación de los testimonios puede llegarse a la verdad".[26] Y pedía Bloch a sus jóvenes oyentes comprender los aportes de la crítica histórica explicando que "las reglas de la crítica del testimonio", elaboradas sobre todo por historiadores y filólogos, no eran "un juego de eruditos", sino que se aplicaban "tanto al presente como al pasado" puesto que eran una forma de llegar a la verdad.[27]

La lectura de estos dos textos de juventud obliga al historiador a interrogarse sobre las razones profundas que llevaron a Bloch a

[23] Marc Bloch, "Critique historique et critique du témoinage. Amiens, 1914", en Bloch, *L'histoire, la guerre, la résistance…*, p. 97-107, p. 99.

[24] *Ibidem*, p. 100.

[25] *Idem.*

[26] *Ibidem*, p. 106.

[27] *Ibidem*, p. 107.

reflexionar sobre el método histórico, pero también a cuestionarse sobre la aparente contradicción que hay en uno y otro texto respecto de la importancia y el valor dado a la crítica histórica: minusvalorada en el primero, pasa a convertirse en el segundo en la base epistemológica de la historia.

No basta apelar a la mente imaginativa y brillante de Bloch para explicar su preocupación por el método; es necesario tomar en cuenta el contexto intelectual en el que Bloch desarrolló sus estudios y comenzó el ejercicio de su profesión, un contexto marcado por el desarrollo de la sociología y las ciencias naturales que han analizado Aurell y Dosse.[28] En este sentido, de forma particular, Dosse ha demostrado que el éxito de Bloch y Febvre se debió en buena medida a haber hecho suyas las críticas provenientes de la lingüística, la antropología, el psicoanálisis y la sociología y haber dado seguimiento a los retos planteados por estas nuevas ciencias, pero también por haber ofrecido respuestas a una sociedad marcada primero por la guerra y después por la crisis económica mundial, que perdía su fe en la noción de progreso y que "desplazaba su mirada de lo político hacia lo económico" a lo largo de las tres primeras décadas del siglo XX.[29]

Así, el desencanto y la pérdida de certezas convirtieron a la generación de Bloch en una generación crítica con sus maestros, que planteaba nuevas respuestas a nuevos problemas y que buscaba en las ciencias naturales los criterios de cientificidad: no es gratuito que una y otra vez, desde el texto de 1906 hasta 1943, año de la redacción de la *Apología por la historia*, nuestro historiador recurra a comparaciones y analogías constantes con las ciencias naturales. Para los nuevos retos que planteaba la sociedad emergida de la Gran Guerra, la historia política tradicional no bastaba; se hacía necesario incidir en lo económico, en lo social y en lo psicológico, y para ello, era obligatorio formular un nuevo método o, en el mejor de los casos, renovar el existente, pues sus límites eran evidentes ante nuevas inquietudes.

De igual forma, es necesario tomar en cuenta la propia formación intelectual de Bloch. Hijo de un reconocido romanista —Gustave Bloch— y alumno de la célebre École Normale Supérieure, Marc Bloch

[28] Aurell, *La escritura de la memoria…*, p. 23-49; Dosse, *La historia en migajas…*, p. 27-61.
[29] Dosse, *La historia en migajas…*, p. 28.

se formó en el rigor académico de la erudición y en el cuidadoso tratamiento de los documentos. Para los temas que le interesan, el método desarrollado por Langlois y Seignobos en su *Introducción a los estudios históricos* le parece insuficiente. Pero en 1909, Bloch realizó una estancia académica en Berlín y Leipzig, donde pudo comprobar las bondades del método y relacionarse con un rico ambiente intelectual que atraía a jóvenes universitarios de toda Europa. Posteriormente, gracias a su ingreso en la Universidad de Estrasburgo en 1919 al finalizar la Gran Guerra y ser desmovilizado, tendría la ocasión de conocer a personalidades que marcarían de forma indeleble su pensamiento, particularmente Lucien Febvre y Maurice Halbwachs.[30] Estas experiencias académicas y universitarias le permitirían matizar su postura original: el método crítico era fundamental, al punto que en la *Apología* recordaría, como buen medievalista, los esfuerzos de Mabillon y sus aportes en la obra *De re diplomatica*, reconociéndole la paternidad de la crítica de los documentos de archivo y calificando el año 1681, fecha de la edición de la obra del benedictino, como "una gran fecha en la historia del espíritu humano";[31] pero la crítica sólo es el primer paso, posteriormente habrá que interpretar.

De forma voluntaria saltaré el año de 1929 y la significación de la aparición del primer número de *Anales de Historia Económica y Social* puesto que su trascendencia para la historiografía contemporánea ha sido ponderada en numerosas ocasiones, de tal forma que prefiero recalar en el texto de 1939 intitulado *Reflexiones para un lector curioso del método*, mencionado más arriba y que es en realidad el trabajo preparatorio que anuncia la *Apología por la historia,* un texto que quería ser un libro y que aspiraba a ver la luz de la imprenta. La *Apología*

[30] Carlos Aguirre Rojas, "El itinerario intelectual de Marc Bloch y el compromiso con su propio presente", en *Contribuciones desde Coatepec*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, n. 2, enero-junio 2002, p. 72-94.

[31] Bloch, *Introducción a la historia…*, p. 67. Jean Mabillon, *De re diplomatica libri VI, in quibus quidquid ad veterum instrumentorum antiquitatem, materiam, scripturam et stilum; quidquid ad sigilla, monogrammata, subscriptiones ac notas chronoligicas; quidquid inde ad antiquariam, historicam forensemque disciplinam pertinet, explicatur et illustratur. Accedunt commentarius de antiquis regum Francorum palatiis; veterum scripturarum varia specimina, tabulis LX comprehensa; nova ducentorum, et amplius, monumentorum collectio, opera et studio domni Johannis Mabillon*, París, L. Billaine, 1681.

es una obra redactada sin la posibilidad de consultar notas ni bibliotecas puesto que su autor se había enrolado ya en el servicio militar.

La primera página de las *Reflexiones* constituye, como la presentación del primer número de *Annales*, un auténtico manifiesto sobre una nueva historia. Es obligado citar en extenso:

> La historia que me propongo escribir es la de los franceses, considerados como *grupo social*. No una historia sin política: puesto que la forma en la que los pueblos son gobernados, así como las virtudes, las ambiciones y las ilusiones de sus gobernantes, son uno de los elementos que marcan el destino común. No una historia sin guerras: ¿quién, en el momento en el que ennegrezco este papel, osaría negar a las violencias guerreras el poder de moldear las sociedades o negar que éstas experimentan en algunas ocasiones las más íntimas inclinaciones? No una historia exclusivamente popular: puesto que la acción de las clases dirigentes, junto con la de las de las élites —las dos palabras no son, necesariamente, sinónimos— no se podrá comparar jamás con lo disminuido de su número. No una historia sin individuos, porque las personalidades magnéticas o solamente bien situadas reflejan, como un espejo, las tendencias semiinconscientes de las masas [...]. Pero esta historia quiere ser la de los hombres y no únicamente la de algunos jefes o que se nombran como tales. Esta historia desearía poner al desnudo, bajo las superficies brillantes, [...] las realidades profundas. Tal historia soñaría, en fin, con ser verdaderamente analítica y explicativa, sin cesar, por ello, de mantenerse fiel a los colores de la vida.[32]

Y agrega, párrafos adelante, un axioma esbozado en los escritos de juventud y que ahora se encuentra perfectamente elaborado: “Como todos los conocimientos, no importa en qué rama de las ciencias, el conocimiento histórico tiene sus propios límites. El más inmediato, aparentemente, está relacionado con las condiciones que se imponen a la observación. Ésta no es nunca directa. De los fenómenos que estudia, el historiador retiene únicamente los trazos que éstos han dejado”.[33] Para Bloch, estos testimonios podían dividirse en dos categorías, la de los testimonios intencionales y la de los que daban

[32] Utilizo la versión francesa: Marc Bloch, “Réflexions pour un lecteur curieux de méthode”, en Bloch, *L'histoire, la guerre, la résistance...*, p. 505-515, p. 507-508.

[33] *Ibidem*, p. 509.

información sin haberlo deseado, inclusive a su pesar. El historiador estaba llamado a reunir la mayor cantidad de testimonios posibles y a confrontarlos utilizando el método crítico ideado por Mabillon, Papenbroech y Beaufort en las postrimerías del siglo XVII y que consistía en reunir la mayor cantidad de diplomas y cartularios, ejercer sobre ellos una crítica externa, analizar los tipos de letra, las tintas empleadas, el tipo de soportes— y una crítica interna —analizar fechas de composición, formularios, signatarios, contenidos—, confrontar los documentos entre sí y con las fuentes cronísticas y, finalmente, elaborar una historia eliminando las leyendas, las interpolaciones, las falsedades consignando únicamente "la verdad".[34] "Bien mirado, asegura ahora Marc Bloch, la originalidad de este método crítico reside menos en la naturaleza de sus herramientas que en la especie de convergencia que realiza, en provecho del discernimiento de la verdad, entre procedimientos de investigación prestados de disciplinas diversas y de horizontes más amplios".[35]

Las reflexiones sobre el método crítico llevan a Bloch a cerrar su texto con una crítica a la máxima de Ranke en la cual sostiene que la divisa del viejo historiador alemán, tomada literalmente, estaba desprovista de sentido.[36] En su argumentación, nuestro medievalista daría una primera definición de la historia que sería modificada en sus escritos posteriores, pero que merece la pena ser resaltada para poder establecer la evolución de su pensamiento. "Primero porque la historia no es la ciencia del pasado por entero; sino que ésta es, lo que es bien diferente, la ciencia del hombre en el pasado. Es posible, ciertamente, que haya que acordar un lugar a los acontecimientos del mundo físico, pero solamente por cuanto hayan ejercido una acción sobre el destino de los hombres y en la medida de cierta acción".[37]

¿Cómo pasó Bloch de una definición según la cual la historia es "la ciencia del hombre en el pasado" a aquella de 1943 según la cual la historia es "la ciencia de los hombres en el tiempo"?[38] La pregunta

[34] Blandine Barret-Kriegel, *Les historiens et la monarchie, 1. Jean Mabillon,* París, Presses Universitaires de France, 1988.

[35] *Ibidem*, p. 511-512.

[36] *Ibidem*, p. 515.

[37] *Idem.*

[38] Bloch, *Introducción a la historia…*, p. 26.

no es banal ni retórica por cuanto muestra una reflexión continuada a lo largo de cinco años en el marco de la guerra y de las inquietudes y angustias que tal suceso generó en los intelectuales que la vivieron, pero también por cuanto muestra la importancia que para Bloch tenía el hecho de dotar a la historia de un criterio de cientificidad que debía incluir un objeto de estudio propio, un método particular, un lenguaje específico y unas herramientas de análisis determinadas.

La respuesta se halla contenida en la propia *Apología por la historia*, un escrito complejo y rico que representa un auténtico testamento intelectual en el que se condensa la experiencia de toda una vida consagrada al quehacer histórico. En este sentido y de forma paradójica, el libro descansa sobre un sólido trabajo erudito desarrollado en los años previos y que dio como resultado *Los reyes taumaturgos, Los caracteres originales* y *La sociedad feudal* ya mencionados, tres obras que son referentes fundamentales del medievalismo y de la historiografía contemporánea. Pero también es necesario subrayar que el libro reposa sobre una profunda reflexión epistemológica sobre dos categorías fundamentales de la modernidad: el ser y el tiempo, sólo que en este caso se trata de un ser colectivo: los hombres, es decir, las sociedades. Desconozco la relación que pudo haber tenido Bloch con la obra de Henri Bergson o Martin Heidegger y no es este el lugar para explorar tal vía, pero en cualquier caso, quisiera llamar la atención sobre la coincidencia de las inquietudes intelectuales entre los hombres de aquella generación.[39]

En la versión que vio la luz de la imprenta, la *Apología* está dividida en cinco capítulos que corresponden a cada uno de los temas de naturaleza epistemológica que inquietaron a March Bloch a lo largo de su vida: "La historia, los hombres y el tiempo"; "La observación histórica"; "La crítica"; "El análisis histórico"; la "Causalidad". Si tomamos en conjunto la introducción y el capítulo primero veremos la estrecha relación que existe entre la pregunta sobre la legitimidad de la ciencia histórica y el objeto de estudio: la historia sólo es legítima

[39] Es sumamente probable que las reflexiones de Bloch sobre el tiempo estuviesen inspiradas más por la obra de Bergson que por la de Heiddeger pero ésta sería una vía por explorar en otros trabajos. Sobre Bergson véase Giovanni Reale y Dario Antiseri, "Henri Bergson y la evolución creadora", en *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Herder, 1988, v. 3, p. 624-634.

por cuanto permite comprender el presente mediante el estudio del pasado, de tal suerte que el estudio del pasado, en sí mismo, no sirve para nada, es decir, carece de legitimidad, puesto que con ese proceder no se ofrecen respuestas a las inquietudes presentes.

La definición del objeto de estudio de la ciencia histórica por parte de Bloch conlleva dos nociones que resultaron fundamentales en la renovación historiográfica impulsada por el historiador francés: por una parte, la necesidad y la obligación que tiene el historiador de interpretar, de explicar, de comprender, es decir, de realizar, como escribía nuestro medievalista en 1906, una historia analítica y no sólo narrativa; por la otra, la idea de un continuo movimiento (cambio/transformación) de las sociedades en su devenir, de donde se deriva una continua relación entre el pasado y el presente —con los problemas de observación que ello genera— y la idea, más revolucionaria aún, de que el pasado no es algo dado, sino que es algo que se construye. La ciencia histórica tiene, en consecuencia, como objeto de estudio, no lo muerto y lo estático, sino lo dinámico y lo vivo, pues estudia las rupturas, las continuidades, las innovaciones y las transformaciones de una sociedad a lo largo del tiempo. El tiempo, pues, se convirtió en este último escrito de Bloch, en una categoría fundamental para la historia. Pero no se trataba ya de las viejas cronologías de los siglos de la Razón que pretendían dotar a la historia de un criterio de cientificidad basado en la matemática del cómputo del tiempo, sino en realidad de un tiempo —puedo equivocarme— de naturaleza filosófica (*Le temps historique*) que anunciaba ya las distintas duraciones y temporalidades en y de la historia a las que tanta atención prestarían autores como Fernand Braudel, por ejemplo.[40] Y en el centro del tiempo, el hombre, tal y como magistralmente lo muestra el diseño de la portada realizada por el Fondo de Cultura Económica: el *Hombre de Vitruvio* inserto en medio de la carátula de un reloj: "L'histoire, science des hommes dans le temps".[41]

[40] Véase el capítulo primero de la *Apología:* "La historia, los hombres y el tiempo". Sólo por el gusto de la erudición me permito recordar el artículo de Fernand Braudel, "Histoire et sciences sociales: la longue durée", *Annales ESC*, n. 4, octubre-diciembre 1958, p. 725-753.

[41] Prefiero la versión francesa: Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien,* en Bloch, *L'histoire, la guerre, la résistance…*, p. 843-895, p. 867. Subrayo el sentido

Conclusiones

Quisiera cerrar estas líneas con un párrafo que me parece muy revelador del estado de la ciencia histórica en la época en que Marc Bloch escribía su *Apología*:

> La historia —decía el antiguo profesor de Estrasburgo— no es solamente una ciencia en marcha. Es también una ciencia que se halla en la infancia: como todas las que tienen por objeto el espíritu humano [...] O por mejor decir, vieja bajo la forma embrionaria del relato, mucho tiempo envuelta en ficciones, mucho más tiempo todavía unida a los sucesos más inmediatamente captables, es muy joven como empresa razonada de análisis. Se esfuerza por penetrar en fin por debajo de los hechos de la superficie; por rechazar, después de las seducciones de la leyenda o de la retórica, los venenos, hoy más peligrosos, de la rutina erudita y del empirismo disfrazado de sentido común.[42]

A tenor del desarrollo de la historiografía occidental en los últimos setenta años; en los que la historia se ocupó de las estructuras y de "los fenómenos" de larga duración que se desarrollaban debajo de la superficie de la historia de los acontecimientos; en los que la disciplina dio un giro hacia la narrativa y estableció que la historia no era otra sino discursos sobre el pasado, en los que la disciplina se ha ocupado de sujetos que no sólo son "los hombres", sino que también lo son el clima, los ecosistemas, los olores, las ciudades, el mar, los sentimientos, los espacios, los precios, etcétera; en los que se ha puesto de manifiesto la importante función que posee el relato histórico como creador de identidades colectivas y legitimador de instituciones y en los que, a pesar de todo, seguimos recurriendo a las fuentes y las citamos en las notas, merece la pena subrayar el importante papel que desempeñó Marc Bloch —y con él toda su generación— en aras de la construcción de una historia científica. En cualquier caso, opino, lo más importante consiste en que, hoy

del término *dans* en el francés original y que en castellano podría traducirse no sólo como "en" sino "dentro".

[42] *Ibidem*, p. 857-858 de la edición francesa (p. 16 de la edición castellana del Fondo de Cultura Económica).

como ayer, la historia mantiene su sentido originario pues es, ante todo, "investigación", aunque "el tipo de operaciones intelectuales", las formas discursivas y de argumentación y los criterios de veracidad "que se consideran válidos en cada momento histórico" se hayan transformado con el correr de los años.[43]

Marc Bloch dio las respuestas que pudo a las inquietudes de su tiempo y tuvo un papel central al dotar a la disciplina histórica del carácter científico del que carecía subrayando la importancia, precisamente, de la operación hermenéutica y subrayando la importancia de la explicación frente a la mera narración. Nos corresponde ahora responder a las inquietudes de nuestra propia época y a las problemáticas planteadas por la ciencia histórica, practicando siempre la honestidad intelectual e impulsando a los jóvenes historiadores —aprendices del oficio de historiar— a que den sus propias respuestas sobre la utilidad y la legitimidad de la Historia en el siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE ROJAS, Carlos, "El itinerario intelectual de Marc Bloch y el compromiso con su propio presente", *Contribuciones desde Coatepec*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, n. 2, enero-junio 2002, p. 72-94.

————, *Los Annales y la historiografía francesa. Tradiciones críticas de Marc Bloch a Michel Foucault,* México, Quinto Sol, 1996, 248 p.

AURELL, Jaume, *La escritura de la memoria. De los positivismos a los postmodernismos*, Valencia, Prensas de la Universidad de Valencia, 2005, 254 p.

BARRET, Sébastien, "CLUNY, Note sur le *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny* d'Auguste Bernard et Alexandre Bruel", *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre* | BUCEMA [en línea], Collection CBMA, Les cartulaires, puestos en línea el 16 de junio de 2009. Disponible en URL:

[43] Recupero en estas líneas las ideas y observaciones vertidas por la doctora Aurelia Valero a propósito de mi trabajo en el marco del coloquio. Agradezco enormemente sus sugerencias, que me permitieron enriquecer el texto de manera significativa.

http://cem.revues.org/11017; DOI: 10.4000/cem.11017 (fecha de consulta: 17 de marzo de 2014).

BARRET-KRIEGEL, Blandine, *Les historiens et la monarchie, 1. Jean Mabillon,* París, Presses Universitaires de France, 1988, 299 p.

BARTHÉLEMY, Dominique, "Marc Bloch", en Véronique Sales, *Les historiens*, París, Armand Colin, 2003, p. 85-102.

BERNARD, Auguste y Alexandre Bruel, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, 6 v., París, Imprimerie Nationale, 1876-1903.

BLOCH, Marc, *Introducción a la historia*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 159 p. (Breviarios, 64).

———, *L'histoire, la guerre, la résistance*, edición de Annette Becker y Étienne Bloch, prefacio de Annette Becker, introducción de Étienne Bloch, París, Gallimard, 2006, LXXI+1095 p.

———, *La société féodale*, 6a. ed., prefacio de Robert Fossier, París, Albin Michel, 1994, XII+702 p. [1a. ed. 1939].

———, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Oslo/París, Ashebourg/Les Belles-Lettres, 1931, 262 p.

———, *Los reyes taumaturgos*, trad. de Marcos Lara, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 492 p. [1a. ed. 1924].

———, "Reflexiones para el lector curioso del método", *Eslabones. Revista semestral de estudios regionales*, Sociedad Nacional de Estudios Regionales, México, n. 7, enero-junio 1994, p. XII-XXI.

BRAUDEL, Fernand, "Histoire et sciences sociales: la longue durée", *Annales ESC*, n. 4, octubre-diciembre 1958, p. 725-753.

BURKE, Peter, *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*, Barcelona, Gedisa, 1993, 142 p.

CARRERAS ARES, José y Carlos Forcadell Álvarez (eds.), *Usos públicos de la Historia. Ponencias del VI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea (Universidad de Zaragoza, 2002)*, Madrid, Marcial Pons/Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003, 360 p.

DELACROIX, Christian, François Dosse y Patrick Garcia, *Les courants historiques en France, XIXe-XXe siècle*, París, Gallimard, 2007, 724 p. (Col. Folio Histoire, 158).

DEYON, Pierre, Jean-Claude Richez y Léon Strauss, *Marc Bloch. L'historien et la cité*, Estrasburgo, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997, 222 p. (Collection de la Maison des Sciences de l'Homme de Strasbourg, 22).

DOSSE, François, *La historia en migajas. De Annales a la "nueva historia"*, México, Universidad Iberoamericana, 2006, 249 p.

DUMOULIN, Olivier, *Marc Bloch*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2000, 340 p.

FINK, Carole, *Marc Bloch. A Life in History*, 2a. ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 371 p.

GOOCH, Georges, *Historia e historiadores en el siglo XIX*, trad. de Ernestina Champourcín y Ramón Iglesia, México, Fondo de Cultura Económica, 1942, 607 p.

HARTOG, François, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, trad. de Norma Durán y Pablo Avilés, México, Universidad Iberoamericana, 2007, 243 p.

IGGERS, George G., *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postdmodern Challenge*, Hanover/Londres, Wesleyan University Press/University Press of New England, 1997, 182 p.

LANGLOIS, Charles y Charles Victor Seignobos, *Introduction aux études historiques*, París, Hachette, 1898, XVIII+308 p.

LEFEBVRE, Georges, *El nacimiento de la historiografía moderna*, trad. de Alberto Méndez, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1974, 340 p.

MABILLON, Jean, *De re diplomatica libri VI, in quibus quidquid ad veterum instrumentorum antiquitatem, materiam, scripturam et stilum; quidquid ad sigilla, monogrammata, subscriptiones ac notas chronoligicas; quidquid inde ad antiquariam, historicam forensemque disciplinam pertinet, explicatur et illustratur. Accedunt commentarius de antiquis regum Francorum palatiis; veterum scripturarum varia specimina, tabulis LX comprehensa; nova ducentorum, et amplius, monumentorum collectio, opera et studio domni Johannis Mabillon*, París, L. Billaine, 1681, XIX+664 p.

MASTROGREGORI, Massimo, *El manuscrito interrumpido de Marc Bloch. Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, 140 p.

PEIRÓ MARTÍN, Ignacio, *Los guardianes de la historia. La historiografía académica de la restauración*, 2a. ed. revisada y aumentada, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2006, 446 p.

PELISTRANDI, Benoît, *Un discours national? La Real Academia de la Historia entre science et politique (1847-1897)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, 466 p.

REALE, Giovanni y Dario Antiseri, "Henri Bergson y la evolución creadora", en *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 v., Barcelona, Herder, 1988, v. 3, p. 624-634.

RÍOS SALOMA, Martín, *La Reconquista en la historiografía española contemporánea*, Madrid/México, Sílex/Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, 242 p.

————, *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, prólogo de María Isabel Pérez de Tudela, Madrid/México, Marcial Pons/Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, 351 p.

José Gaos (1900-1969)

Un hombre entre la historia y el método

EVELIA TREJO ESTRADA
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

> *[…] la naturaleza humana, la humanidad, se realiza en pluralidad de individuos, cada uno con su inalienable unidad, en Humanidad.*
>
> JOSÉ GAOS

> *Sólo entre todos los hombres se llega a vivir lo humano.*
>
> EMMANUEL KANT

Historia y método son términos que invitan a pensar en algunas de las ideas planteadas y sugeridas por José Gaos y sobre todo a recordar que la obra del filósofo asturiano es una rica fuente para meditar en la relación entre ambos, en la medida en que ofrece recursos para ampliar los horizontes de la reflexión histórica y de las realizaciones historiográficas.

En esta oportunidad he elegido únicamente tres cuestiones derivadas sobre todo de la aproximación a tres de sus textos que considero apropiados para aquilatar aportaciones suyas a la materia. Dichas cuestiones son: la sensibilidad de Gaos respecto de la historia, su propuesta para componer una Historia de las ideas y su capacidad para observar el quehacer historiográfico.

He tenido ocasión en distintos momentos de aludir al lugar que tiene José Gaos en mi formación como historiadora. El homenaje que un grupo de colegas rendimos en enero de 2013 a Rosa Camelo, la decana del Seminario de Historiografía Mexicana que mes a mes celebramos en el Instituto, por ejemplo, me permitió colocar una pequeña porción de aquello que debo al maestro español, en el afán por esclarecer lo que entiendo como una tradición de la que he

abrevado para relacionarme con el pasado.[1] Sin embargo, debo agregar que es sobre todo la satisfacción de constatar el provecho que obtienen los estudiantes invitados a conocer su obra, lo que me mueve a destacar algunos rasgos de sus aportaciones que considero bagaje indispensable de quienes transitan por la Historia y tienen disposición para reflexionar acerca de lo que esto implica. Echando mano de esa experiencia cotidiana, en las siguientes páginas intentaré establecer cómo entiendo a José Gaos en su relación con la historia y cómo en su visión de la historiografía, para finalmente aventurar una respuesta sobre si es conveniente o no hablar de método en el caso de Gaos.

Me he valido, y lo haré nuevamente, del escrito de sus *Confesiones profesionales*[2] para situar ciertos ejes con los que he podido acceder a este pensador. Enseguida, me acerco a una de sus obras históricas más importantes, la *Historia de nuestra idea del mundo*,[3] y posteriormente me refiero a sus significativas contribuciones a la filosofía de la historiografía, aparecidas en sus "Notas sobre la historiografía",[4] con el fin de expresar mi reconocimiento al historiador

[1] Evelia Trejo, "Hilvanar la tradición", ponencia en el *Homenaje a Rosa Camelo*, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, enero de 2013. Una versión completa ha sido publicada en Álvaro Matute y Evelia Trejo (coords.), *De historiografía y otras pasiones: homenaje a Rosa Camelo,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, 248 p., p. 17-34.

[2] José Gaos, *Confesiones profesionales*, edición conmemorativa, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002. [Las notas están tomadas de esta edición.] Las "Confesiones…", se publican en José Gaos, *Obras completas. XVII. Confesiones profesionales. Aforística*, coordinación de Fernando Salmerón, prólogo y selección de la aforística inédita por Vera Yamuni Tabush, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, p. 41-137.

[3] José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, con una nota sobre la edición de Andrés Lira, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1973. [Esta edición será la citada en el texto.] También en José Gaos, *Obras completas. XIV. Historia de nuestra idea del mundo*, nueva edición cotejada con el manuscrito original, coordinador de la edición Fernando Salmerón, prólogo de Andrés Lira, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1994.

[4] José Gaos, "Notas sobre la historiografía", en *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974. Las "Notas…" se publicaron también en *Obras completas. XV. Discurso de filosofía. De antropología e historiografía. El siglo del esplendor de México*, coordinador de la edición Antonio Zirión Q., prólogo de Álvaro Matute,

que, dada la índole de su primera y más constante formación filosófica, lleva a cabo su tarea y reflexiona sobre ella, y por último, ensayo un comentario sobre la posibilidad de desprender de su obra un método.[5]

I. José Gaos en sus *Confesiones profesionales* se presenta como un estudioso de la filosofía y relata cómo desde los primeros años de su formación en la Filosofía tropieza con la Historia y asume la condición de historicidad de la filosofía misma. De ahí que, el papel de la Historia comience a cobrar para él una dimensión particularmente valiosa para llevar a cabo sus pesquisas. Hace conciencia de que la enseñanza de la filosofía adoptó, cada vez en mayor medida, una perspectiva histórica y decide que a sus preguntas sobre metafísica o teoría del conocimiento debe agregar la condición histórica de las diversas respuestas que se les ha dado.

Por otra parte, una de sus primeras confesiones es la de haberse inclinado desde los años de juventud a una lectura de la Historia literaria y de las ideas que en cualquiera de sus formas le alimentó, dice, uno de sus "gustos más extraños". Y advierte: "El gusto puede llegar a lo que puede ser una aberración: a gustar más que de leer las obras originales, a leer obras sobre otras obras".[6]

¿Cómo leer esta fórmula, autocrítica en algún sentido? Yo he querido hacerlo acudiendo a otras de sus afirmaciones en el texto que sigo: su interés en lo que los hombres piensan en cualquier tiempo y lugar y su necesidad de cotejar el pensamiento de unos y otros con el de su propio tiempo. Una especie de urgencia por colocar en la balanza asuntos de la filosofía preñados siempre de la condición de ser interpretados y reinterpretados de acuerdo con el momento en que se vive. En esta visión retrospectiva de su propia experiencia,

México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009, p. 353-372. En el mismo volumen aparecen "[Otras] Notas sobre la historiografía", p. 558-561, procedentes del archivo de José Gaos.

[5] La elección de los textos a que haré referencia la he hecho a sabiendas de que dejo fuera una gran cantidad de escritos de José Gaos de enorme utilidad para los estudiosos de la historia de las ideas y de la historia de la historiografía, por fortuna publicados en su mayoría dentro de la vasta colección de sus *Obras completas.*

[6] Gaos, *Confesiones…*, p. 33-34.

Gaos hace evidente que su paso por la Universidad de Madrid, y el contacto con sus distintos profesores a lo largo de más de una década, lo llevó a aquilatar diferentes aportaciones de la filosofía como las más valiosas y a optar por asumir, ya en los años treinta, un escepticismo frente a la pretensión de verdad de cada una de ellas.

Su debut como profesor de la Facultad de Filosofía recién inaugurada en la Ciudad Universitaria de Madrid, en enero de 1933, sería, según asienta, el inicio de su prisión en Heidegger.[7] Para ese momento, en el recuento que Gaos procura de su trayectoria, es muy importante la conciencia que toma de cómo pudo apreciar en sus maestros la apropiación de las distintas filosofías como verdades sucesivamente incorporadas a sus vidas. De manera que alimentar el asunto de la historicidad fue lo suyo, primero al parecer experiencialmente, después, con el respaldo de un pensamiento que lo hizo enriquecerse en tal sentido. El encuentro con las propuestas de Wilhelm Dilthey lo empujó a sustentar que la Historia de la Filosofía era la única base justa de la Teoría de la Filosofía y de la Filosofía de la Filosofía.

Así, José Gaos llegó a México, en el año 1938, más que armado para iniciar un magisterio en el que la Historia reinaba como disciplina; si bien es cierto que en la manera de ponerla en práctica estaría presente el estrecho vínculo historia-filosofía que había movido sus intereses en cuando menos los últimos quince años de su vida, hasta ese momento en que la Guerra Civil le colocó como destino nuestro suelo.

A poco más de una década de formar parte del medio académico en el que se insertó, en 1953, a lo largo de cinco lecciones, a los 52 años cumplidos, dictó precisamente el texto que he tomado como guía, y en el cual asumía, para comenzar, su condición de profesor de filosofía y no la de filósofo, puesto que no había construido una

[7] Si bien señala que fue en 1930 cuando escuchó de José Ortega y Gasset por vez primera el nombre de Heidegger y se hizo de un ejemplar de *Ser y tiempo*, añade cómo fue por el entusiasmo de Zubiri que se decidió a estudiar en serio al filósofo alemán. *Ibidem*, p. 43-46. Un párrafo elocuente sobre la historicidad que veía en la filosofía incluso al referirse a ese largo periodo de 1933-1953 en que se ocupaba de Heidegger es el siguiente: "me decidí a estudiar a Heidegger como a quien más, y a enseñarlo a título de filósofo del día, que era mi deber profesional estudiar y enseñar; pero también a título provisional, mientras no desarrollara el problema de la Filosofía misma en toda una Teoría de la Filosofía […]". *Ibidem*, p. 46.

filosofía de manera sistemática y *objetiva*.[8] No obstante, aceptaba haber producido algunas ideas propias de las que se proponía hablar presentando el modo en que había llegado a ellas. Allí reparaba justamente en su propósito de generar una comunicación para enriquecer "nuestras individuales humanidades, incomunicables en su ápice absoluto".[9] Gaos hace conciencia de la importancia de poner en claro la ruta que ha seguido su pensamiento como una fórmula para "hacer conversación" con aquellos interesados en sus preguntas y respuestas, muchas de ellas de orden filosófico, y respondidas siempre en el marco de la historicidad.

Subraya que las confesiones que pretende hacer son las de su vida pública, y plantea como una razón para considerar algunas confesiones (no las suyas) empobrecedoras, el hecho de que son desmoralizadoras. ¿Luego entonces se podría suponer que piensa en que las escritas por él pueden leerse como moralizadoras?

No tengo una respuesta sobre el punto. Pero lo que sí puedo asegurar es que Gaos entre las filias y las fobias que expresa respecto de los más eminentes representantes de la filosofía en el tiempo, muestra su convicción de estar haciendo una contribución al mundo moderno, a aquel del que se siente parte. O dicho de otra manera, porque se asume como un hombre moderno, cree su deber comunicarse con quienes comparten ese mismo mundo, siempre con el afán

[8] Respecto de esta consideración de Gaos es pertinente revisar las páginas que dedica Vera Yamuni a precisar por qué el concepto de Gaos de la filosofía como sistemática y objetiva es lo que lo lleva a declarar "ser muy poco filósofo" y "faltarle precisamente una filosofía". Yamuni explica, atendiendo a la cronología de su obra, cómo para 1958 en que publica las *Confesiones profesionales*, Gaos no había escrito las obras en las que se aprecia la sistematización de sus ideas filosóficas. *Cfr.* Vera Yamuni, "Prólogo", en *Obras completas. XVII…*, p. 5-40, p. 7 y 8. Por otra parte, a esa misma fecha corresponde un importante seminario organizado por Gaos con cuatro de sus discípulos, en el que los incita a escribir, y él mismo lo hace, sobre su vocación filosófica, en una clara demostración de sus preocupaciones sobre el tema. La edición reciente de estos textos está acompañada de una excelente introducción que permite ubicar las condiciones en que se produjo el seminario, así como atender las preocupaciones del maestro y las tensiones existentes entre unos y otros. *Cfr. Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos,* edición e introducción de Aurelia Valero Pie, epílogo de Guillermo Hurtado, textos de José Gaos, Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, 139 p.

[9] Gaos, *Confesiones...*, p. 13.

de participarles cómo su propia historicidad es lo que resulta definitorio del pensamiento que profesa. Finalmente, esta prédica de historicidad, vista con atención parece guiada por una intención moralizadora, como quizá pueda aclarar lo que viene adelante.

II. Una prueba del empeño por colocar el tema de la historicidad en el centro mismo de las tareas es sin duda el texto que José Gaos nos ha legado gracias al empeño de uno de sus más distinguidos discípulos. Se trata de la publicación póstuma de sus lecciones sobre *Historia de nuestra idea del mundo*, en las que está contenido un largo trayecto de afanes investigativos y convicciones profundas. En 1973, esto es, veinte años después de que Gaos dictara las lecciones que constituyen sus *Confesiones profesionales*, Andrés Lira firma la nota sobre la edición de lo que fuera su curso correspondiente a 1967.

Allí, como un ejercicio particularmente caro al maestro, precisa lo que quiere decir con cada uno de los términos del nombre dado a su curso. Para comenzar, hace patente lo que entiende por *historia*,[10] que para el caso debe escribirse con minúscula y suponer la aproximación a una parte de la realidad histórica. Es decir, aunque el título comienza como debe ser, escribiendo la palabra con mayúscula, Gaos explicita que habrá de referirse a la idea del mundo que se da en la historia, es decir, en el transcurrir del tiempo, aunque para hacerlo se ve en la necesidad de construir una Historia, en este caso con mayúscula y equivalente a lo que él ha optado por denominar historiografía.

Aclara asimismo aquello que concibe como *idea*:

> Porque lo que de la Naturaleza, y la Humanidad, y el otro mundo, tenemos, si no se queda solamente en una "imagen" tampoco llega a ser puramente una "concepción": es algo que se mantiene en suspensión entre la imaginación y el pensamiento conceptual, para designar lo cual es muy propia la palabra "idea", que significando etimológicamente cosa visible, vista o visión, vino a ser sinónima de "concepto".[11]

[10] El hábito de definir con la mayor precisión posible los términos que utiliza es una característica que revela el afán didáctico de Gaos. Las "Notas sobre la historiografía" son muestra notable de su preocupación por definir todo lo concerniente a las palabras y conceptos que se requieren para entrar en los terrenos de su argumentación.

[11] Gaos, *Historia de nuestra…*, p. 4.

Y muestra con detalle las implicaciones que tiene el hecho de que utilice la palabra *nuestra*, un plural que en la filosofía de Gaos tiene un enorme significado:

> El *nuestra* hace referencia a un "nosotros". "Nosotros" somos, ante todo, "los presentes". Pero los presentes somos —unos mexicanos de hoy— unos occidentales modernos —unos seres humanos de siempre… Entre todo esto que somos, decide aquello que somos *como sujetos de nuestra idea del mundo,* precisamente esta nuestra idea del mundo.[12]

Por último, ya que ha expresado que esa parte de la realidad histórica que concibe como nuestra idea lo es *del mundo*, explicita también lo que entiende por tal, y con ello abre la puerta a una suma de ideas que habrán de ocuparse de todo lo que cabe en dicho término: lo natural, lo físico, lo humano e incluso lo sobrenatural. Su propuesta es el resultado de muchas reflexiones que lo han llevado a colocar la idea de mundo, en la dimensión en la que nos la ofrece, es decir, con la complejidad que supone la composición en la que entran distintas ideas parciales sobre el mundo, ideas incluso contradictorias y definitivamente, en movimiento constante, a la vez que producidas todas ellas en la historia.

El recorrido por las páginas del libro editado por Lira implica un viaje intenso, no exento de la dificultad de seguirlo en cada una de sus exposiciones cargadas de erudición, que sobre todo a los habitantes del siglo XX, hoy siglo pasado, nos interpela y nos conduce a preguntas puntuales sobre el modo propio de estar en ese mundo que Gaos perfila en sus páginas.

Elige, para establecer lo que propone como una Historiografía de la idea del mundo —puesto que se trata de componer un discurso sobre el cómo se ha ido configurando en el pasado esa idea— un repertorio demasiado amplio como para intentar siquiera dar una somera relación de lo que implica. Baste por el momento reseñar en líneas muy generales su contenido, no sin antes hacer algunas puntualizaciones relativas al carácter de las ideas atendidas en el texto, y a su procedencia, que contribuirán a aquilatar su empresa.

[12] *Idem.*

En las sustanciosas páginas que constituyen su introducción al curso, José Gaos señala la diferencia entre una Historiografía de la Filosofía y una de las ideas, al precisar que la Filosofía sería una idea "razonada" del mundo; mientras que para la mayoría de la Humanidad una idea del mundo puede ser una idea perfectamente "irracional", es decir, no fundada en razones, sino motivada por las potencias irracionales del hombre.[13] Con ello, pareciera preparar al escucha, o bien al lector, para recibir la idea que se espera en manifestaciones distintas a las que provienen de los sistemas filosóficos, cuando menos en algunos casos.

Por otra parte, en los términos en que Gaos se hace cargo de esta propuesta en particular, leemos nosotros, poco más de cuarenta años más tarde, preocupaciones que atienden a la intrínseca relación entre vivir el mundo y tener una visión de él, como algo propio de la historia de las ideas. Es decir, en Gaos, el horizonte de lo que piensa como idea, es mucho más amplio que el que se ha adjudicado cuando se habla de que la Historia de las ideas ha atendido a éstas, desprendiéndolas de los sujetos que las tienen.

Así pues, lo que Gaos ofrece es una ejemplar historia de ideas que cobraron forma de diversas maneras y en distintos tiempos, pero que en cada caso representan una idea de mundo en mayor o menor medida que prevalece hasta su propio tiempo. De tal manera que, lejos de quedar circunscritas al tiempo en el que surgen, parecen dejar un sedimento que se mantiene en un cierto grado de vitalidad a lo largo de la historia, nutriendo por tal motivo *nuestra* idea del mundo, la de ese presente en que Gaos la proclama. El asunto aquí es que cuando percibimos el desfile de "ideas" que nos obsequia Gaos, nos vemos obligados a reparar en la frase de Lira que dice: "En la Historia o historiografía de las ideas, decía Gaos, se persigue la comprensión de los hechos humanos, al igual que en cualquier otra historiografía. En este intento hay que preguntarse primero, frente a las expresión de las ideas, a *quién* han pertenecido o de *quién* son tales ideas, antes de preguntarse por el *qué* de las mismas".

Una vez establecidos esos parámetros es importante recuperar algo de lo que sugiere para hacerse de dichas ideas y narrar su Historia.

[13] *Ibidem*, p. 6.

Como en tantos otros textos, es la preocupación por los hombres en el tiempo lo que asedia al filósofo español. Hombre con experiencia, habituado a interrogar a la filosofía misma invocando a la historia, su recorrido es, sí, histórico-cronológico, pero por encima de esto es una suerte de buceo en la configuración de todo aquello que para la cultura occidental ha ido siendo significativo a partir de un cierto momento. Las fuentes de su investigación son variadas, arquitectónicas, literarias, filosóficas, religiosas, científicas, políticas. Nada parece escapar a una mirada que insiste en develar los filamentos de lo que, conscientemente razonado o inconscientemente vivido, se ha congregado para formar la idea del mundo desde el medioevo hasta la contemporaneidad que observa el estudioso. La división del curso implica pues un viaje desde la idea medieval hasta la moderna, en su primera parte, y uno más, de la moderna a la contemporánea, en su segunda parte.

En esa primera parte ocupan su lugar con igual derecho, la catedral de Chartres, la *Suma teológica*, y la *Divina comedia* que las ideas de Lutero, san Ignacio, Copérnico, Galileo, Newton, Dalton, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, que Bossuet y Condorcet, Kant, Fichte, Hegel, o bien, *El Quijote* y *Fausto.* La segunda parte, en cambio, prescinde en los encabezados de los nombres propios, de manera que la enunciación de las ideas que sigue al subtítulo, "La idea contemporánea y nuestra", pareciera referirse al conjunto de propuestas sobre la realidad del hombre que lo conciben en su evolución, en su psique, en su desarrollo económico, en el técnico. Y, sí, detrás de cada conjunto de ideas aparece el nombre de quien las genera pero toma un lugar preponderante el modo en que las dichas ideas se insertan en la mente de los seres humanos para incorporar nuevos ingredientes al modo de ver el mundo.[14]

Una visión somera de los temas que trata Gaos no hace sino incitar la curiosidad del lector y obligarlo a apreciar la manera en que

[14] Una lectura interpretativa de los propósitos de esta obra, así como de los capítulos que Gaos dedica en ella al marxismo, puede leerse en Evelia Trejo, "Afinidades electivas. A propósito del marxismo: letras para la Historia y la Filosofía", en *Homenaje a Álvaro Matute Aguirre*, coordinación de José Ortiz Monasterio, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2009, p. 141-167.

logró reunir, en sólo las 746 páginas de la edición, un panorama tan vasto, y a la vez conducir a través de él a un presente que lo revela como el pensador que fue, en el que ronda siempre el fantasma de la filosofía, el tema de la historia y el de los inevitables efectos del cambio en las diversas esferas de la vida que una a una se iluminan cuando repasa los aportes más significativos de su contemporaneidad.

Así, la lectura atenta de esta obra se convierte en un ejemplo de historia de las ideas que, sin embargo, no resulta fácil imitar. Parecería tratarse de un modelo único, son las inquietudes propias del autor las que dirigen paso a paso la determinación del gran conjunto. Explorar cada una de las manifestaciones que elige, y entrar de lleno en las cualidades descriptivas, y los recursos interpretativos que emplea para presentarlas y establecer eslabones entre ellas es constatar que Gaos se impone un compromiso de alta envergadura cuando consciente de lo que emprende explicita la perspectiva antropológica que lo guía. Conocedor de la dificultad que toda labor historiográfica reviste, apunta con seguridad a un objetivo: ocuparse de "los cuerpos de expresiones relativamente más esenciales de la historia de nuestra idea del mundo", según señala tras discurrir acerca de la constitución histórica de esa idea del mundo tras la cual va.

Una y otra vez, la "Presentación del curso" pone de manifiesto esa personalidad del maestro que gira sobre preocupaciones que pueden atisbarse en prácticamente toda su obra, entre las que destacan sus observaciones sobre lo que entiende por historia y lo que concibe como Historiografía, asunto este último de especial interés para los siguientes comentarios.

En los párrafos en los que se propone explicar el *método* de la Historiografía de las Ideas, Gaos afirma que la idea del mundo, como todas las ideas, es Histórica (es decir, susceptible de ser historiada), por la peculiar manera de estar inserta en la historia; porque incluso las ideas propias y actuales, así como las ajenas y pasadas existen para nosotros, ya sea en nuestras mentes o bien en las expresiones que las comunican y las hacen subsistir. De allí que la Historiografía de las Ideas, a su juicio, no es posible más que sobre la base de la expresión "material" de las mismas. Tal como sucede con la generalidad de las fuentes de que se vale toda Historiografía.

Dicho esto, es decir ubicada la fuente de conocimiento a la que acude, repara en la pluralidad de expresiones que hay que tener en cuenta para la Historiografía que propone. Y, en la presentación de esa pluralidad introduce un elemento central en su pensamiento: los cuerpos de expresiones de que puede valer para identificar la idea del mundo, son cuerpos de expresiones en dos sentidos, algunos son expresión de objetos, y TODOS son expresión de sujetos.

> […] es decir, de las ideas, los sentimientos, las voliciones de éstos, de los individuales y de los colectivos […]. Es por lo que, por ejemplo, en un texto científico o literario, puede leerse, y debe leerse, lo que diga no sólo "expresa" y "temáticamente" de un determinado "objeto", sino "incidental" o "tácita" o "implícitamente" de las "circunstancias históricas por las que explicarlo y comprenderlo "antropológicamente" […].[15]

Es decir, el Gaos historiador, en este caso historiador de las ideas, ratifica su convicción de que los planos que observa el historiador son dos, y que de ellos, el que no puede perderse nunca de vista es el del sujeto en situación histórica que da vida a la idea porque se expresa en ella.

En otro sentido, identificadas las fuentes de diversa índole que habrá de escudriñar, dedica algunas frases a lo que podríamos tomar como su criterio de selección; en este caso, es el tema del valor el que sale a relucir. La "orografía" muestra que hay cimas sobre laderas y valles. Gaos parece convencido de que se pueden detectar los cuerpos de expresiones más esenciales para cada etapa. Lo que argumenta es que dicha esencialidad y jerarquía axiológica está en relación con el sentido de la historia. Cita a su maestro Ortega y Gasset para establecer, si así quiere verse, una analogía. Es la relativa a que la vida humana " 'es una faena que se hace hacia adelante' marcha en el sentido de alguna meta, finalidad o fin, sea su marcha hacia ella progresiva o digresiva, o sigue una marcha que no lleva a ninguna parte".[16]

De esta manera, hace presente el núcleo de la Filosofía de la historia como un ingrediente de la tarea de historiar, y más aún,

[15] Gaos, *Historia de nuestra idea…*, p. 23.
[16] *Ibidem,* p. 24.

avanza tras esta explicitación de la importancia que tiene para él la cuestión de los valores para indicarnos el modo en que concibe la posibilidad del conocimiento histórico. Cuando invoca los motivos para iniciar el tema con la idea del mundo en la Edad Media, argumenta que:

> Hay una diferencia enorme entre saber de algo por propia experiencia vital y saber de algo por mero conocimiento intelectual. Esta diferencia, insiste, traza una frontera importantísima dentro del conocimiento historiográfico: Jamás conoceremos por medio de la Historiografía, y por mucha que sea nuestra ciencia historiográfica, aquellas partes de la historia que ya no podemos conocer por propia experiencia, como podemos conocer aquellas otras que conozcamos por esta experiencia.[17]

Y añade: "Quizá pueda formularse la diferencia diciendo que 'comprender', lo que se dice 'comprender', no podemos más que las partes de la historia con las que nos une una continuidad vital, como la que nos une con el cristianismo, pero ya no con la religión griega".[18]

Otras proposiciones, no menos importantes se dan cita en estas páginas introductorias de su curso, y hoy en día, de su libro, pero basta por ahora solamente mencionar dos de las últimas consignadas: la de que los hechos históricos no se suceden sincrónicamente, sino que nacen y acaban en los que les anteceden y les suceden; y la llamada de atención sobre la manera en que la psicología y la lógica están implicadas en la historiografía. La primera porque permite detectar la complejidad de las almas colectivas, mayor aun que la de las almas individuales y, por tanto, contribuye a apreciar los antagonismos y antítesis que existen dentro de una misma época; y la segunda por la importancia que reviste distinguir que al estudio de la historia debe aplicarse no la Lógica de la generalización sino la de la diferenciación hasta la individuación, puesto que lo que importa en la historia es precisamente la diferencia.

En fin, dejo hasta aquí las consideraciones relativas a una obra que amerita un estudio acucioso por múltiples razones, para dirigirme a

[17] *Ibidem,* p. 25.

[18] *Idem*.

la reflexión a que me invita esta obra del Gaos historiador a la luz de algunas de sus aseveraciones en el imprescindible texto en el que, siete años antes de dictar el curso al que he hecho referencia, esto es, en 1960, el ya para entonces destacado maestro diera a conocer lo que entendía como Historiografía.

III. He querido tratar este punto hasta ahora en aras de corroborar, aunque sea someramente, la relación estrecha entre el Gaos que emprende en la última etapa de su vida la tarea de historiar lo que denomina nuestra idea del mundo y el Gaos que, seguramente obedeciendo a su formación en la fenomenología, sabe establecer en las "Notas sobre la historiografía", con lujo de precisiones, toda la complejidad que encierra esa actividad que hizo suya a base de experimentar, a lo largo de su vida, el peso de la historia en todas y cada una de las actividades humanas.

Los parágrafos con los que están compuestas, lo he dicho en repetidas ocasiones, no tienen desperdicio y éste no puede ser el espacio para ir tras ellos con la intención de aquilatarlos uno a uno. Pero, una vez que he acercado la lente, aunque de paso, a esa obra historiográfica que cultivó con esmero, es un imperativo recordar que su concepción de este tipo de obras es producto de una observación bastante cuidadosa. Brinda al establecer sus características un modelo útil para incursionar en su manufactura cuando como lectores de una de ellas, y no sólo una suma de proposiciones sobre el pasado, nos demanda apreciarla en muchos más planos de los que se perciben a primera vista.

> Estas obras, como todas las de la misma índole, a saber, todas aquellas que tienen su expresión en la palabra escrita, son cuerpos de *proposiciones* en ciertas *relaciones*. Estas proposiciones, en sus relaciones, son las *últimas unidades* integrantes de la Historiografía; las obras historiográficas mismas son *unidades de orden superior*.[19]

Esas unidades, así como las proposiciones que las integran deben ser estudiadas como expresiones, porque es en ellas en donde se encuentra en relación lo expresado y lo expresivo; esto último como

[19] Gaos, "Notas sobre…", p. 70.

algo que en excelencia puede darse en la palabra oral o escrita, y que tiene a su vez como destinatario un comprensivo. Todas las palabras con las que Gaos explica esta relación están destinadas a explicar cómo lo expresivo "es un instrumento u órgano de la *convivencia*" de los seres humanos y los animales superiores. "Un grito, humano o animal, es algo que no tiene *sentido* sino en medio de un complejo de relaciones reales o posibles entre hombres, animales, u hombres y animales".[20]

La obra historiográfica identificada por Gaos en los términos expuestos implica operaciones que nos son bien conocidas aunque no necesariamente bien comprendidas. Sí, admitimos que la heurística y la crítica, la hermenéutica y la etiología, tanto como la arquitectónica y la estilística, están conjugadas en ese acto deliberado de historiar y hacerlo procurando llevar a la meta el propósito de conocer y dar a conocer el pasado.[21] Pero, en medio de tales operaciones lo que nos obliga a ver Gaos es el papel del sujeto que habla y la finalidad que tiene hacerlo.

> El hombre que habla se encuentra en una situación concreta de convivencia con los demás hombres. No importa que éstos no se hallen presentes en la inmediación espacial del que habla, ni que éste no los conozca personalmente: el escritor escribe esencialmente para un público más o menos definido, aunque sólo fuese él mismo desdoblado en público de sí propio; el escritor escribe frecuentemente para la posteridad.[22]

Tomarlo en consideración, con todo lo que implica, imprime una potencia especial a su palabra. Nunca, después de aceptar el planteamiento de Gaos, podemos abrir un libro de Historia sin llevar con nosotros un cúmulo de preguntas que parecen estar fuera del tema que se trata. Y digo que parecen estar fuera, porque Gaos también indica entre líneas, lo que muestra con el ejemplo. El historiador se expresa en su tema. Él, José Gaos, lo hace en la Historia que escribe

[20] *Ibidem*, p. 71.

[21] *Ibidem*, p. 77-87. En esas páginas, del parágrafo 32 al 51, Gaos presenta los argumentos en que se basa para considerar estas operaciones como las constitutivas de la historiografía.

[22] *Ibidem,* p. 71.

para ser dictada y que, pese a sus reservas, va a la imprenta como una unidad que lo revela.

El individuo que allí se ofrece cumple, incluso a su pesar, con lo consignado en su papel de filósofo de la historiografía. Pone en tensión la particularidad que exige cada tema con la universalidad de la que forma parte. Del mismo modo que el sujeto individuo que escribe se sabe un ser único, diferente de otros, pero constreñido siempre a buscar la comunicación que le hace sentirse parte de la Humanidad a la que tanto invoca. El sector de la cultura sobre el cual se atreve a pronunciarse es el que le corresponde por la afinidad que ha desarrollado con él, pero el hecho de empeñarse en abarcarlo con la amplitud con que lo hace, entraña a mi juicio un riesgo, al mismo tiempo que denota la personalidad del autor.

Gaos, consciente de la tensión entre la pluralidad de lo histórico y la universalidad de lo humano, elige el camino difícil de mostrar la idea del mundo de los hombres de su tiempo, intentando asomarse a todo lo que puede servir para integrarla. Un análisis riguroso permitiría apreciar en qué medida logra hacer suya la voz de cada una de las expresiones de esa idea que quiere configurar, pero un análisis tal pierde sentido ante la evidencia de que lo que prevalece es la voluntad de Gaos de ver en esa suma la multiplicidad de componentes que hacen posible hablar de un nosotros, por encima de un yo. El filósofo Gaos apuesta como explicación de la vocación filosófica a la soberbia de los hombres, a buscar la redención de ese pecado mayor concediendo desde muy pronto un papel a la historia que, al evidenciar la relatividad de las verdades, obliga a aceptar límites, a actuar, así sea por la presión que ejerce el tiempo, con una dosis de humildad.

A la vez, la conciencia de lo inalienable de su individualidad no le impide pronunciarse como parte de una colectividad, como atestigua al final de su curso, al señalar que “la historia de la idea del mundo es la de la progresiva e inminente extinción de esta idea: del reemplazo de un mundo con una *idea* del mundo por un mundo sin *idea* del mundo”.

> Porque este nuestro mundo es el mundo para el que proclamó Marx que ya no había que seguir contemplándolo, especulándolo como hacían los

> filósofos, que andan hoy realmente muy de capa caída, sino que había que hacerlo otro, como se esfuerzan por hacerlo los revolucionarios y los técnicos, que son los auténticos señores de nuestro mundo.[23]

Así se expresaba en la sesión del 17 de septiembre de 1967; sin embargo, pocos meses más tarde, según asienta en sus páginas Vera Yamuni, José Gaos manifestaba la vigencia de algo de aquella idea del mundo que en sus lecciones sobre el medioevo aún formaba parte de su vida. "Hoy he cumplido los sesenta y siete, ¡loado sea Dios!" Y, un año más tarde: "Un milagro que agradecer, he cumplido los sesenta y ocho años". Murió cinco meses y medio después de haber pronunciado la anterior frase, según afirma su discípula: "La necesidad de pedir gracias y darlas, motivo de su oración pasó así a ser la esencia de su religión, y comprendió los conceptos de gracia, petición y agradecimiento".[24]

En fin, del testimonio de su curso y del que recibimos por vía indirecta, sobre los últimos años de su vida, queda la impresión de que algo permanece y algo cambia en esa idea del mundo, la que el propio Gaos portaba y aquella de la que se hacía portavoz.

IV. Finalmente, ¿podemos encontrar en José Gaos un método para la Historia? Lo primero que tengo que decir es que quizá los conocedores de su obra en conjunto, o los que más han profundizado en alguna parte de ella son los más indicados para responder. Mi escasa relación con los textos que más efecto han hecho en mi tarea me lleva a ensayar únicamente esta aproximación.

Si por método se entiende —como señala el *Diccionario de la lengua española*—, atendiendo a la acepción filosófica, el procedimiento que se sigue en las ciencias para hallar la verdad y enseñarla, tendríamos que hacer algunos altos en el camino para optar por una afirmación, puesto que el saber del que se ocupa Gaos es definido por él como ciencia y arte a la vez, lo cual genera como consecuencia una idea respecto de la verdad, que difícilmente podríamos tratar en este espacio.

[23] Gaos, *Historia de nuestra idea*…, p. 744.
[24] Yamuni, "Prólogo", en *Obras completas. XVII*…, p. 33.

Si en cambio, nos atenemos a la primera parte de lo que el *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora indica, a saber: "Se tiene un método cuando se dispone de, o se sigue un cierto 'camino' para alcanzar un determinado fin, propuesto de antemano. Este fin puede ser el conocimiento o puede ser también un 'fin humano' o 'vital' ", estamos en la vía que conduce a un sí categórico. Gaos tiene un método y lo sigue, busca el saber para la vida que encuentra en el camino de la historia, elige eso sí, una ruta larga para mostrarlo y espera, así quiero pensarlo, que en el futuro sus palabras encuentren lectores ávidos de intentar transitar caminos semejantes.

Frente a la lectura de la Historia y frente a la empresa de escribirla, las líneas que nos ha dejado José Gaos están más cerca del modelo que del método, sus convicciones, al mismo tiempo que sus contradicciones y tensiones invitan a colocarlo como guía para despertar nuestra sensibilidad respecto del tiempo en que vivimos y trazar con preguntas al pasado un compromiso firme con el saber histórico siempre en el ánimo de constituirlo en puente de comunicación entre los hombres.

BIBLIOGRAFÍA

GAOS, José, *Confesiones profesionales*, edición conmemorativa, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, 183 p.

————, *Obras completas. XVII. Confesiones profesionales. Aforística,* coordinador de la edición Fernando Salmerón, prólogo y selección de la aforística inédita por Vera Yamuni Tabush, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982 (Nueva Biblioteca Mexicana, 85).

————, *Historia de nuestra idea del mundo*, con una nota sobre la edición de Andrés Lira, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1973, IX+748 p. [Esta edición será la citada en el texto.]

————, *Obras completas. XIV. Historia de nuestra idea del mundo*, nueva edición cotejada con el manuscrito original, coordinador de la edición Fernando Salmerón, prólogo de Andrés Lira, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1994 (Nueva Biblioteca Mexicana, 116).

———, *Obras completas*. XV. *Discurso de filosofía. De antropología e historiografía. El siglo del esplendor de México*, coordinador de la edición Antonio Zirión Quijano, prólogo de Álvaro Matute, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009 (Nueva Biblioteca Mexicana, 158).

MATUTE, Álvaro, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, 208 p. (SepSetentas, 126).

TREJO, Evelia, "Afinidades electivas. A propósito del marxismo: letras para la Historia y la Filosofía", en José Ortiz Monasterio (coord.), *Homenaje a Álvaro Matute Aguirre*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2009, p. 141-167.

VALERO PIE, Aurelia (ed.), *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos,* epílogo de Guillermo Hurtado, textos de José Gaos, Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro, México, Fondo de Cultura Económica, 139 p. (Biblioteca Universitaria de Bolsillo).

Las lecturas y el método

Dos casos: Luis Villoro y John Womack

Javier Rico Moreno
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

El concepto absoluto que el milenarismo se forma del "ahora", y que no le permite percibir el desarrollo, nos proporciona, sin embargo, una diferenciación cualitativa del tiempo. Conforme a este concepto, existen épocas preñadas de sentido y otras desprovistas de él. En este hecho radica un método histórico-filosófico que servirá para establecer una diferenciación de los tiempos históricos. Su importancia sólo se podrá apreciar después de poner de manifiesto que aun una consideración empírica de la historia es imposible sin una diferenciación histórico-filosófica del tiempo (a menudo latente y por lo tanto imperceptible en sus efectos).

Karl Mannheim

Una constante en estudios historiográficos recientes sigue siendo la especial atención que se dedica a las fuentes —tanto documentales como bibliográficas— cuya impronta se reconoce en el texto en cuestión. Con dicha operación se pretende sopesar la información de la que se valió el autor, poniendo énfasis en su calidad, cantidad y novedad, como uno de los factores que determinan el valor de la obra. La tesis central de este artículo es que hay fuentes (lecturas previas o paralelas a la investigación de un historiador) que pueden o no proporcionar datos, y sin embargo llegan a cumplir una importante función: articular una forma de concebir la dinámica social en un fragmento del pasado humano y, de esta manera, permiten delinear el método a seguir. Luego de un ejercicio para definir el tiempo y el lugar desde los cuales conviene formular las preguntas acerca del método de los historiadores, se procederá a estudiar la relación entre las lecturas y el método en dos casos particulares: *El proceso ideológico de la revolución de independencia* de Luis Villoro, y *Zapata y la Revolución mexicana* de John Womack.

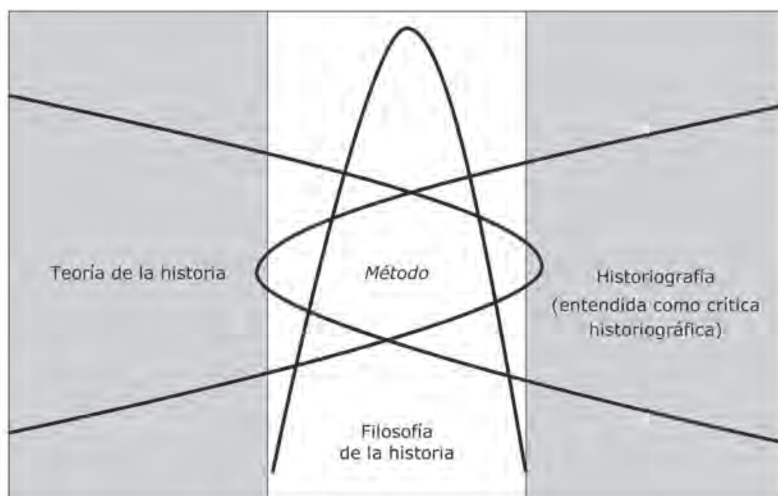
Tiempo y lugar del método

Desde hace unos ciento cincuenta años, el problema del método en una disciplina tan peculiar como la que pretende conocer el pasado del hombre ha ocupado un lugar central en múltiples reflexiones y estudios encaminados a aclarar la naturaleza del objeto de estudio y las características de aquello que produce (la historia escrita). Se han emprendido dignos esfuerzos por reivindicar la particularidad del conocimiento histórico frente a las pretensiones de uniformidad metodológica con base en el procedimiento de las ciencias naturales, que en el siglo XIX llegó a concebirse como el modelo rector para todo conocimiento válido. El reclamo de la autonomía metodológica de la historia se ha apoyado, principalmente, en la especificidad de su objeto: hechos humanos del pasado, singulares e irrepetibles. Así, se ha podido argumentar que la validez del conocimiento del pasado del hombre no puede sujetarse a los criterios del método científico. Al paso del tiempo, teniendo en cuenta el desarrollo de la disciplina y la diferenciación de las áreas que la conforman, vale la pena preguntar desde qué tiempo y espacio es pertinente abordar la cuestión del método en la investigación histórica.

El tema del método en la historia se ubica en la intersección de dos áreas que forman parte de los estudios históricos y otra que corresponde a la filosofía (véase esquema 1). El asunto parece sujeto a la tensión generada por tres tipos de interrogantes que, aunque distintas, se reclaman unas a otras. De un lado se encuentra la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico, a partir de la cual comenzó a configurarse —sobre todo desde la segunda mitad del siglo XIX— la teoría de la historia, que pondrá énfasis en la dimensión epistemológica. Tarea de filósofos con marcado interés en el conocimiento del pasado o de historiadores conscientes de la importancia de la reflexión filosófica, se encamina hacia la explicación del proceso en general, haciendo abstracción de los casos particulares, a los que suele acudir sólo para ilustrar algún problema o parte de él.

De otro lado se encuentran las preguntas acerca del modo en que se lleva a cabo la producción historiográfica en sus formas concretas, y que orientan el estudio de una obra historiográfica; de la producción de un historiador, de una corriente o de una escuela; o

Esquema 1
EL LUGAR DE LAS PREGUNTAS SOBRE EL MÉTODO EN LA HISTORIA



FUENTE: Elaboración propia.

bien, de las diversas interpretaciones de un mismo acontecimiento, periodo, personaje o proceso. Las investigaciones que se despliegan en esta línea se insertan propiamente en los estudios historiográficos, es decir, lo que en términos generales suele referirse como historiografía, pero entendida no como una historia de la historia, sino como un estudio crítico de las representaciones del pasado en que consisten las obras historiográficas. Con un desarrollo más reciente que la anterior, no puede prescindir de los esquemas abstractos, pero el centro de gravedad de sus observaciones está en los productos de la historia como disciplina.

Por último, se encuentran las preguntas acerca de la constitución de la realidad, la situación del hombre en el mundo, la historicidad o la naturaleza del ser humano, el estatus ontológico del pasado, el tiempo y la temporalidad. Su ejercicio corresponde más plenamente a los filósofos, y las reflexiones derivadas de las preguntas que le son propias tienen un carácter fundamental, tanto para la teoría de la historia como para los estudios historiográficos.

Ahora bien, mientras en forma llana o simple el método tiene el significado de camino que se sigue para llegar a un destino, en un

sentido más cercano a la investigación, por método se entiende un conjunto de procedimientos para obtener el conocimiento verdadero o válido de algo.[1] En el caso de la investigación histórica, se trata de un camino mental o intelectual que se va formando por el encadenamiento multidireccional de preguntas y respuestas, ideas, operaciones lógicas (análisis, comparación, síntesis), procedimientos heurísticos, conceptos e imágenes. Cuando se reconoce que a pesar de la pretensión de uniformidad metodológica (un método universal), lo que existe es una diversidad de métodos, y éstos se convierten en objeto de estudio, entonces es pertinente hablar de metodología, que es, justamente, el estudio de los métodos.

A partir de estas consideraciones sugiero que la historiografía, o más propiamente la crítica historiográfica, es un lugar privilegiado para el estudio del método por medio del cual los sujetos de la enunciación historiográfica llegan a la producción de una representación del pasado, es decir, a construir un cierto conocimiento de lo acontecido. Lo anterior se funda en la constatación de que toda observación y estudio del método son siempre procedimientos *a posteriori,* es decir, como un estudio del camino recorrido (y no por recorrer) o de los procedimientos realizados (y no por realizar), pues como dice el poeta: "Caminante, no hay camino, / se hace camino al andar. / Al andar se hace el camino / y al volver la vista atrás / se ve la senda que nunca / se ha de volver a pisar".[2]

La analogía con los versos de Antonio Machado me parece afortunada: al iniciar una investigación, el historiador prevé (en el pleno sentido de ver con anterioridad) un conjunto más o menos ordenado de procedimientos y acciones que le permitan conocer un aspecto de algo que sucedió (un hecho del pasado). La experiencia nos enseña que en el curso de la investigación ese método previsto siempre se modifica, en ocasiones sustancialmente. Por eso el método sólo puede

[1] Es probable que el significado original de camino por recorrer motive que, en ocasiones, se piense en el método sólo como un conjunto de procedimientos empíricos, tales como la recolección de datos y su verificación, y se dejen fuera de las consideraciones metodológicas los procedimientos lógicos y, propiamente imaginativos, que están involucrados en la investigación histórica.

[2] A. Machado, "Proverbios y cantares, XXIX", en *Obras, poesía y prosa,* 2a. edición, Buenos Aires, Losada, 1973, p. 218.

observarse al final de la investigación, como el camino andado. Hay que señalar, además, que todo estudio metodológico es aproximativo; el estudioso de la historiografía descubre en una obra historiográfica una serie de pistas, huellas o evidencias que indican el camino que siguió el historiador (conceptos, ideas, teorías, fuentes, lecturas), pero es posible que ni siquiera el autor mismo pueda reconstruir paso a paso el camino que lo llevó a representar un fragmento del pasado tal como lo hizo. Debe considerarse, además, que cuando se accede a la obra, generalmente en forma de publicación, el texto pudo haber sufrido cambios en relación con la versión original (modificaciones en la estructura de los capítulos o apartados, supresiones o adiciones que se llevan a cabo con criterios editoriales, de censura o de autocensura, y no teóricos ni metodológicos). No está de más reconocer que, como toda investigación, los métodos son irrepetibles y se convierten en la senda que no se volverá a pisar, es decir, resulta prácticamente imposible seguir con exactitud el mismo camino para otra investigación.

Escribo, luego, leo

La conocida conclusión a la que llegara René Descartes en el *Discurso del método* —"Pienso, luego existo"— tiene un sentido lógico y no temporal, y resulta más accesible en la forma: "pienso, por lo tanto, existo", de manera que el pensar es la prueba del existir. En un ejercicio lúdico, podemos imaginar una relación semejante aplicada a los procesos de la escritura y la lectura como actos concomitantes al hacer de los historiadores. Las diversas operaciones que éstos llevan a cabo se condensan en un producto final que es la representación del pasado mediante el lenguaje escrito, es decir, en una narración: lo que aquéllos escriben —como parece suceder en todos los casos de escritura— tiene el destino de la lectura. Pero la relación entre ambos actos tiene también un sentido distinto: en tanto que todo historiador es un lector, lo que escribe expresa la presencia de sus lecturas previas, refiere lo que antes ha leído. El historiador escribe, por lo tanto, lee; la escritura es también una prueba de sus lecturas.

Ahora bien, la cuestión del método no se reduce a la aplicación de un conjunto de técnicas o a la localización de fuentes documentales y

utilización de herramientas teóricas, de cuya suma final resulte un itinerario lineal e infalible que necesariamente conducirá al objetivo establecido. Implica la prefiguración de un procedimiento en función de preguntas que toman su lugar en un escenario o campo histórico imaginado. Las lecturas previas o paralelas a una investigación —al menos algunas de ellas— suelen tener una incidencia metodológica al definir las líneas con las que el historiador traza, por así decirlo, un boceto del pasado que pretende representar con la mayor precisión posible. Captar la incidencia de las lecturas en la configuración de un método implica reconocer la dimensión sociocultural de la lectura, mediante la cual ésta deja de ser un mero proceso de decodificación para adquirir la forma de una experiencia vital del sujeto lector.

En el prólogo a la primera edición de la obra de Joseph de Acosta, Edmundo O'Gorman perfiló una serie de consideraciones que anticipaban su crítica a la historia tradicional y que integrarán parte central de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. Al referirse a la valoración que los historiadores del siglo XIX habían hecho de obras como la *Historia natural de las Indias* exclusivamente como fuentes históricas, advierte:

> En términos generales, cabe afirmar que los textos que pueden llamarse fuentes históricas han recibido de nuestros historiadores un tratamiento, ciertamente serio, de crítica intensa; pero orientado de una manera insuficiente. Se encuentra fundamentalmente una actitud de considerarlos como —para usar una metáfora expresiva— minas de dónde extraer ciertos datos y noticias. Lo menos que hoy puede decirse a este respecto es que es una posición absolutamente ineficaz, si sólo fuera porque esos textos son también susceptibles de la consideración como totalidades. Ya no es posible ignorar que un libro, un texto, una fuente vienen a ser la respuesta de una voluntad, la que, a su vez, descansa en una serie indefinida de supuestos. Es por esto que un libro dice mucho más de lo que puede deducirse por medio de un análisis fragmentario.[3]

Consecuencia de lo anterior —continúa O'Gorman—, textos como el de Acosta fueron valorados básicamente en términos "[…]

[3] Edmundo O'Gorman, "Prólogo" a *Historia natural de las Indias,* México, Fondo de Cultura Económica, 1939, p. X.

de la verdad objetiva y originalidad de los datos y noticias, únicos elementos considerados como valiosos".[4] Otra importante apreciación acerca del valor de las lecturas como parte de un horizonte histórico cultural es la que elaboró el historiador Irving Leonard en una obra (publicada originalmente en 1949) que constituye un importante antecedente de la historia de la lectura. Al referirse a la literatura de ficción y su relación con las actitudes de los conquistadores españoles, Leonard trató de enfatizar los efectos posibles de una lectura que se emprende bajo ciertas circunstancias (y que bien podemos reconocer en otros tipos de obras y de lectores):

> En los estudios de historia moderna no se sopesan en todo su valor las frecuentes y sutiles interacciones entre la literatura y los hechos humanos. Los escritos de ficción no solamente son los registros subjetivos de la experiencia humana sino que a veces son los instigadores inconscientes de las acciones del hombre, al condicionar sus actitudes y reacciones. Los productos de la imaginación, que a este respecto ejercieron mayor influencia en determinado tiempo y determinado lugar, no son siempre las supremas creaciones del genio, sino manifestaciones inferiores de la expresión artística que, por circunstancias especiales, remueven las emociones de sus lectores de un modo más profundo; como resultado de esto, suelen alterar el curso de la historia o modificar las costumbres y los usos de una época.[5]

Pensamiento y acción

El proceso ideológico de la revolución de independencia, título definitivo que Luis Villoro estableció para la segunda edición (publicada en 1967, catorce años después de la primera) no podía ser menos elocuente. Lejos de los enfoques tradicionales que buscaban en el pensamiento político de la Ilustración el *corpus* de ideas que había orientado el origen y el cauce de la independencia de México, Villoro emprendió un notable estudio de las transformaciones que, en el curso de aquel

[4] *Ibidem,* p. XII.

[5] Irving Leonard, *Los libros del conquistador,* trad. de Mario Monteforte Toledo, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 9.

acontecimiento histórico, experimentaron las formas de pensar concreto en relación con los grupos sociales, es decir, los cambios en la ideología de la revolución de independencia. La interpretación histórica que emprendió el filósofo mexicano situó en el centro de su análisis el binomio que integran ideología y utopía, el cual, desde mediados del siglo XX, cobró relevancia en el marco de los movimientos revolucionarios en el llamado tercer mundo y, luego, de las revueltas estudiantiles. Ambos términos pusieron de manifiesto una efervescencia de la mentalidad utópica que en muchas ocasiones se acompañaba de una lucha contra las ideologías. En forma paralela, aquel binomio atrajo poderosamente la atención de las ciencias sociales y las humanidades, haciendo común la referencia al estudio que sobre el tema en particular había emprendido Karl Mannheim:

> No está nada claro el hecho de que el problema de la utopía se haya visto estimulado gracias a Mannheim y sus consideraciones al respecto. Pero no podemos negar que este concepto ganó por primera vez, gracias a él, contornos más precisos en tanto que categoría heurística, siendo aceptado en un campo teórico-social relevante. Aunque quizá tal campo, el de la "sociología científica", haya anulado, más que reflejado, el problema de la utopía.[6]

Originalmente con el término ideología se designó el estudio de las facultades y las ideas que producen; de ahí que los ideólogos fueron al principio filósofos que se ocuparon de la clasificación y el estudio de las ideas, particularmente en Francia. A raíz de la oposición de un grupo de ellos al emperador Napoleón Bonaparte se comenzó a generalizar la referencia a los ideólogos en una forma políticamente despectiva. Por otra parte, siguiendo las apreciaciones de Hegel en torno a la ideología como conciencia escindida, en el pensamiento de Marx tomará la forma de falsa conciencia, que se caracteriza por ocultar o enmascarar la realidad económica y social. En otro sentido, al proyectar una sociología del saber, Max Scheler sostenía que el conocimiento podía estudiarse no sólo en términos de sus contenidos, sino

[6] Arnhelm Neusüs, "Dificultades de una sociología del pensamiento utópico", en *Utopía*, trad. de María Nolla, Barcelona, Barral Editores, 1970, p. 18. Entrecomillado del autor.

también en su relación con una situación social e histórica, en cuya dimensión se encontraban, justamente, las ideologías.

Éstos son, *grosso modo,* los antecedentes en línea directa de una obra cuya lectura tendrá una función articuladora en el método que siguió Luis Villoro en su investigación sobre la revolución de independencia. La obra a la que me refiero se publicó en 1936, y en 1941 apareció la versión en español bajo el título de *Ideología y utopía*. En palabras del filósofo de origen húngaro,[7] el libro tenía el propósito de "[…] resolver el problema de cómo piensan los hombres", pero no como se trata el pensamiento en los libros de lógica, sino "en la vida pública y en la política, como instrumento de acción colectiva".[8]

En 1925 Mannheim había publicado *El problema de una sociología del saber,* que seguía una línea semejante a la de Max Scheler, pero proponiendo ahora una sociología del conocimiento, cuya tesis central es que existen formas de pensamiento que no pueden comprenderse en tanto no se aclaren sus orígenes sociales. En *Ideología y utopía* señaló la necesidad de captar el pensamiento en el marco de una situación histórico-social, pero sin olvidar que los modos de pensar concreto son inseparables de "la trama de la acción colectiva". Dicha relación permite distinguir la complejidad de cualquier situación, pues en toda sociedad los grupos que la conforman "[…] actúan unos contra otros […], y al hacerlo piensan unos con otros y unos contra otros".[9] Sus investigaciones sobre el estudio de la génesis, la estructura y la función de las construcciones intelectuales en la dinámica social lo llevó a reconocer dos formas ideológicas (la ideología, propiamente dicha, y la utopía), las cuales, aunque semejantes entre sí, lograban una plena diferenciación en las situaciones de conflicto

[7] Nacido en Budapest en 1893, Karl Mannheim había realizado estudios en filosofía en la universidad de su ciudad natal. En el contexto de la revolución húngara trabó amistad con el destacado teórico del marxismo Georg Lukács, autor de la influyente *Historia y conciencia de clase* (1923). Luego se vio obligado a viajar a Alemania, y en 1925 se incorporó a la Universidad de Frankfurt. Tras el ascenso de Hitler al poder se trasladó a Inglaterra y, desde 1933 hasta su muerte, ocurrida en 1947, enseñó en la London School of Economics.

[8] Karl Mannheim, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento,* 2a. edición, traducción de Salvador Echevarría, estudio preliminar de Louis Wirth, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 33.

[9] *Ibidem*, p. 36.

social. El examen de la triada constituida por grupo social, conflicto político y situación de intereses derivó en el estudio de las ideologías no sólo como un conjunto de ideas, sino, fundamentalmente, como la expresión de una actitud histórica (véase esquema 2). El análisis de la situación permitirá a Mannheim descubrir el proceso de las construcciones del tiempo histórico que lleva a cabo cada grupo social:

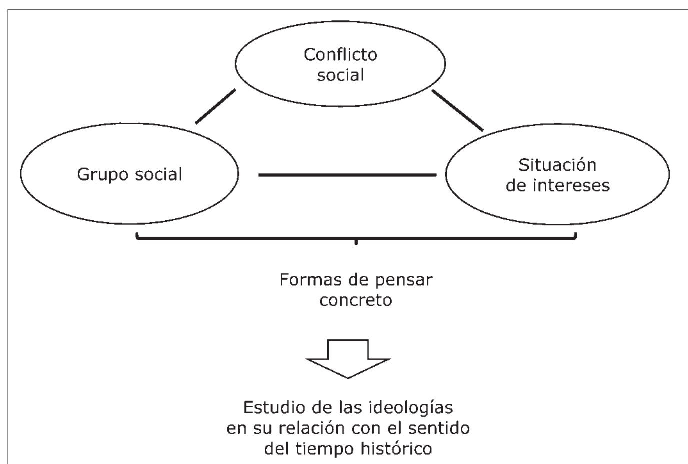
> La estructura interna de la mentalidad de un grupo nunca se podrá comprender mejor que cuando nos esforzamos por comprender su concepto del tiempo a la luz de sus esperanzas, de sus aspiraciones y de sus propósitos. Sobre la base de estos propósitos y de estas esperanzas, una mentalidad bien definida ordena no sólo los acontecimientos del *futuro*, sino los del *pasado*. Los acontecimientos que, a primera vista, se presentan como una mera acumulación cronológica, adquieren el carácter de un destino, desde este punto de vista. Los hechos escuetos se arreglan por sí solos en perspectiva y los énfasis del "sentido" se distribuyen y atribuyen a los acontecimientos individuales de acuerdo con las direcciones fundamentales en que lucha la personalidad. En este *ordenamiento significativo* de los acontecimientos, que es algo más que un mero arreglo cronológico, se podrá descubrir el *principio estructural del tiempo histórico*.[10]

Las formas de pensar concreto, mediante las cuales se expresa la actitud histórica de un grupo social equivalen a una mentalidad histórica y, en función del proceso del que resultan (interacción entre grupo social, conflicto social y situación de intereses) se convierten en un elemento fundamental para estudiar la relación entre el pensamiento y la acción en situaciones de conflicto. En éstas, las ideologías suelen asociarse a la intención de mantener una estática social, mientras que las utopías se vinculan a una voluntad de transformación.[11]

[10] *Ibidem*, p. 246-247. Como se podrá apreciar, está aquí la problematización del tiempo histórico y su relación con el proceso de significación y con las dimensiones del pasado y el futuro, mismas que pensadores posteriores habrán de desarrollar con mayor amplitud. El entrecomillado es del autor; las cursivas son mías.

[11] Como ha precisado Arnhelm Neusüss al revisar la obra de Mannheim, la diferencia entre una y otra radica en la adecuación o no adecuación con la realidad y en la orientación temporal de la utopía (un futuro que todavía no es): "¿Qué papel juega,

Esquema 2
MARCO REFERENCIAL DEL ESTUDIO DE LAS IDEOLOGÍAS EN K. MANNHEIM



FUENTE: Elaboración propia.

En *El proceso ideológico de la revolución de independencia* se observa con claridad la marca metodológica que le imprime la obra de Mannheim. Cierto que desde las primeras líneas del prólogo a la primera edición, Villoro previene al lector con la mención de una evidencia que, como tal, muchas veces se omite: "[…] el objeto de la historiografía es el hombre", con lo cual subrayaría el carácter humanista de la disciplina, a condición de sustituir la imagen de "una conciencia descarnada" por la del "hombre arrojado en el mundo".[12]

pues, en el contexto de esta concepción el concepto de utopía? Es común, tanto para las ideologías como para las utopías, el hecho de que tanto unas como otras son visiones de la realidad social determinadas posicionalmente, y, por lo tanto, particulares. En el sentido del concepto de ideología 'total y general' también las formas de mentalidad utópica son ideológicas. Se diferencian en un sentido más estricto de las ideologías, únicamente en su distinta 'no adecuación con la realidad existente'. No intentan, como las ideologías, calificar etapas pasadas de la realidad como aún existentes, es decir, no quedan a la zaga del presente, sino que requieren 'trascender' la fase alcanzada, sobrepasarla intelectualmente y también, en lo posible, prácticamente. La diferencia existente entre las ideologías y las utopías estriba en la orientación temporal. *Ibidem*, p. 19. Entrecomillados del autor.

[12] Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de independencia,* 2a. edición, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999, p. 15.

Expone luego una serie de consideraciones que transparentan sus vínculos intelectuales con el historicismo, el existencialismo y el marxismo, relativas sobre todo, a la situación del hombre y el acontecer histórico:

> El acontecer histórico nada tiene que ver con el transcurrir natural; se funda en el despliegue temporal de la existencia y no en la medida del tiempo del mundo. Mas tampoco tiene que ver con los avatares de una conciencia descarnada; su protagonista no es una entidad abstracta, sino el hombre arrojado en el mundo. El "lugar" de lo humano en la historia no podrá encontrarse fuera de los límites que le señala su *situación*. Cada individuo es inseparable del mundo de relaciones en que vive y que constituye un contexto común de referencias tejido por el trabajo y la convivencia. El concepto de "clase" puede servirnos para señalar la circunscripción del mundo social vivido por cada hombre; constituye un punto de referencia para "situar" nuestro objeto. Por ende, nuestro estudio se referirá, ante todo, a grupos humanos vinculados por un mundo vivido común, y secundariamente, a las individualidades que destaquen en su seno.[13]

No es difícil constatar que la situación se había convertido en una categoría básica en las filosofías de la existencia: Kierkegaard sostenía que el ser humano —en tanto que existente— aparece siempre en situación; para Ortega y Gasset, en su reclamo por ubicar al hombre en la realidad radical de la vida, la situación es equivalente a la circunstancia; algo semejante sucede con el "estar-en-el-mundo" de Heidegger; Karl Jaspers, por su parte, también enfatizó la misma e inseparable relación ("yo, como existencia, estoy siempre en una determinada situación").[14]

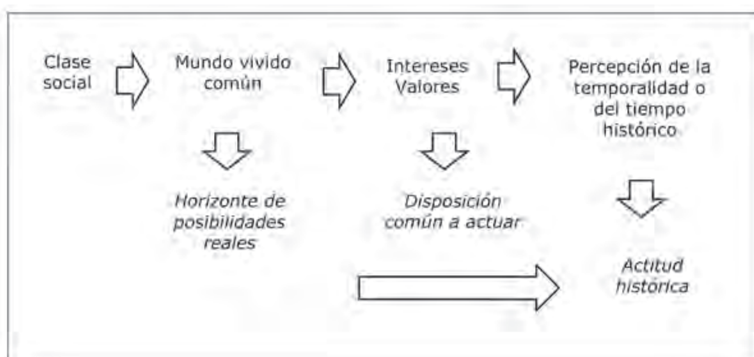
Al trasladar la lógica de la génesis de las ideologías al plano de la sociedad novohispana de finales del siglo XVIII y de la revolución de independencia, Villoro construirá el escenario de una situación histórica. En él, los seres humanos integran grupos (clases) sociales cohesionados por un mundo vivido común (una experiencia social

[13] *Ibidem,* p. 15.

[14] *Cfr*. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía,* Barcelona, Ariel, 1994, v. IV, p. 3313-3315.

vital que es semejante en todos los miembros de un grupo) del que se desprende un horizonte de posibilidades reales. En ese mundo vivido común hay intereses y valores (económicos, sociales, morales) que condicionan una disposición a actuar. La combinación de tales elementos, a su vez, forma el condicionante de una particular construcción del tiempo histórico (véase esquema 3).

Esquema 3
LÓGICA DEL DINAMISMO SOCIAL
EN *EL PROCESO IDEOLÓGICO DE LA REVOLUCIÓN DE INDEPENDENCIA*

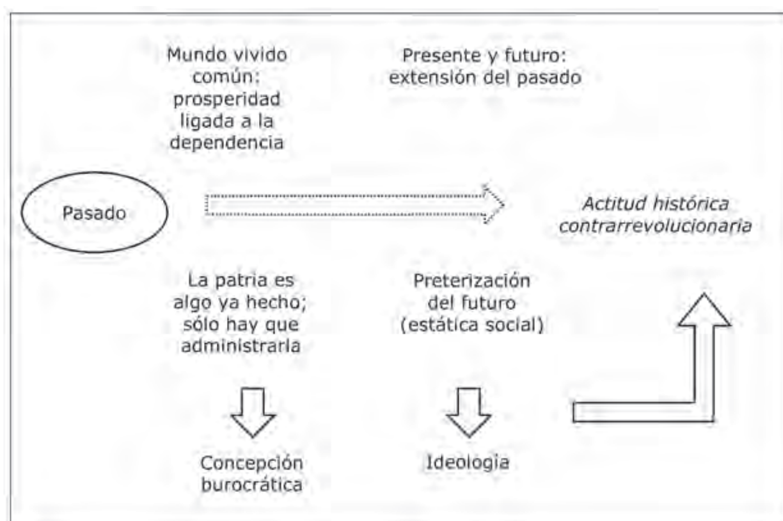


FUENTE: Elaboración propia.

Este modelo de explicación —cabe recordar— se refiere a una situación de conflicto, siempre sobre la base de una sociedad escindida en grupos. En su análisis del momento previo a la revolución, Villoro reconoce tres clases sociales diferenciadas, indudablemente por criterios económicos y sociales. No obstante, y he aquí el que me parece uno de los aciertos más importantes de su estudio, la actuación de esos actores colectivos en el escenario de la situación de conflicto se comprende no tanto por su posición económica como por su experiencia vital común y la actitud histórica que asumen en función de su valoración de la temporalidad (véase esquema 4).

La situación de la clase dominante (los peninsulares) y su actuación se articulan por el mundo vivido común de una prosperidad ligada a los vínculos de dependencia de la metrópoli; en ello radican sus intereses y sus valores. En tanto que su experiencia vital es la prosperidad, perciben a la patria como algo ya hecho, y sólo se

Esquema 4
ACTITUD HISTÓRICA DE LA CLASE DOMINANTE



FUENTE: Elaboración propia.

requiere una adecuada administración; es expresión de una concepción burocrática (estática) de la sociedad. El presente (que se vive) y el futuro (por vivir) no se pueden percibir más que como una prolongación del pasado, que es el origen y basamento del orden colonial, lo que equivale a una preterización del futuro. Su actitud histórica, por tanto, será contrarrevolucionaria y se expresará mediante una ideología orientada a la conservación del orden colonial.[15]

Será en el siguiente sector, el de la clase media ilustrada, donde Villoro descubra una transformación ideológica que tiene como tras-

[15] El sentido del tiempo histórico de la clase dominante corresponde en Mannheim a la tercera forma de mentalidad utópica (la idea conservadora): "El sentido del tiempo de ese modo de experiencia y de pensamiento es completamente opuesto al del liberalismo. En tanto que para éste el futuro era todo y el pasado nada, el modo de experimentar el tiempo del conservatismo halló la mejor corroboración de su sentido de la determinación histórica en el descubrimiento de la importancia del pasado, en el descubrimiento del tiempo como creador de valores. El tiempo no existía en forma alguna en la mentalidad quiliástica, y existió para el liberalismo sólo en cuanto era capaz de producir un progreso en el futuro. Mannheim, *Ideología y utopía…*, p. 272.

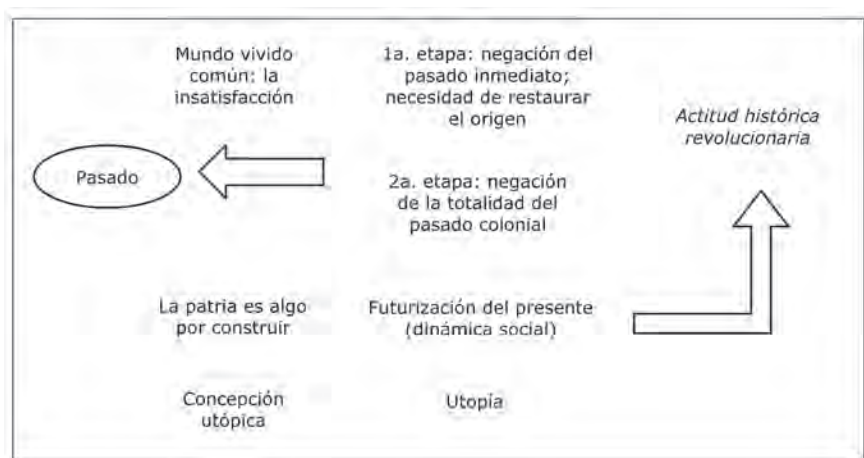
fondo un cambio en la percepción de la temporalidad, particularmente del pasado. Esta clase se distingue por una experiencia vital en la que predomina la insatisfacción y, por tanto, emprenderá una negación del pasado inmediato (que casi se funde con el presente) y un intento por restaurar el pasado remoto, es decir, el origen del orden colonial. Fray Servando Teresa de Mier manifestó esa aspiración en el alegato histórico jurídico que desplegó en el libro XIV de su polémica *Historia de la revolución de Nueva España*. Sostenía la existencia de un pacto original que consignaba los derechos y prerrogativas de los americanos, un pacto que los peninsulares habían violentado; de este modo, si en el origen de la Nueva España estaban los fundamentos de una sociedad justa, entonces había que restaurar ese pasado remoto. Sin embargo, advierte Villoro, desatada la insurgencia y al contacto con el pueblo, se advierte en la clase media una transformación revolucionaria que implicará la negación de la totalidad del pasado colonial.[16]

A diferencia de la concepción burocrática de los peninsulares, para los americanos la patria será algo que había que construir; eran ahora portadores de una concepción utópica (dinámica) de la sociedad. En esta transformación, la clase media asumirá una actitud histórica revolucionaria que, tras la negación del pasado, asimila una concepción utópica de la sociedad. Su actitud histórica integra una futurización del presente, es decir, las acciones del presente vivido tienen el propósito de acercar un futuro deseable configurado a partir de las ideas de la teoría política del liberalismo (véase esquema 5).

El tercer grupo social es la clase trabajadora; su mundo vivido común es la opresión. No tiene posibilidades de articular ideológicamente una visión y una valoración del pasado y del presente propias, y, por tanto, no puede llevar a cabo la proyección de un futuro deseado. Su actuación en el proceso histórico se encaminará a la

[16] La valoración negativa del pasado corresponde en el estudio de Mannheim a la segunda forma de mentalidad utópica (la idea liberal humanitaria): "La mentalidad normativa liberal contiene también esa diferenciación cualitativa de los acontecimientos históricos, y, además, sólo siente desprecio, por considerarlo como un mal, por todo lo que se ha vuelto parte del pasado o es parte del presente. Aplaza la realización de esas normas a un remoto futuro y […] lo ve como surgiendo del proceso de *devenir* en el *aquí* y *ahora*, surgiendo de los acontecimientos de la vida cotidiana". *Ibidem,* p. 263. Cursivas del autor.

Esquema 5
ACTITUD HISTÓRICA DE LA CLASE MEDIA



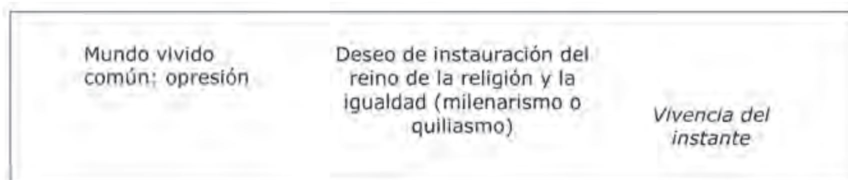
FUENTE: Elaboración propia.

instauración del reino de la religión y la igualdad, sin margen para construir la imagen de una nueva sociedad. Su actitud histórica, si acaso la hay, es la de una entrega a la vivencia del instante, sin referencia a un pasado ni a un futuro (véase esquema 6). Su mejor referente es el de las rebeliones inspiradas en el milenarismo o quiliasmo, como el de Thomas Münzer en el siglo XVI.[17]

Tal es la situación histórica en la que los protagonistas, cuyo perfil trazó Villoro tratando de comprender la relación entre pensamiento y acción, escenifican un drama que se desarrolla en el sentido de una serie de paradojas anunciadas en las primeras líneas de la obra:

[17] Mannheim reconoce en el milenarismo la primera forma de mentalidad utópica, cuya principal característica es "[…] su absoluta actualidad, el hecho de que siempre se halla situada en el presente […] Para el verdadero milenarista, el presente se convierte en una brecha por la cual lo que antes era interior, irrumpe de repente, se adueña del mundo exterior y lo transforma […] Tal vez esta misma sustancia extática sea la que se convierta en el milenarista en el 'aquí y ahora inmediatos', pero no solamente para deleitarse en ellos, sino para convertirlos en parte de sí mismo […] El milenarista espera una unión con un presente inmediato. Por lo tanto, no se preocupa, en su vida cotidiana, por vanas esperanzas del futuro, o reminiscencias románticas". *Ibidem*, p. 252-254. Entrecomillados del autor.

Esquema 6
LA VIVENCIA DEL PRESENTE DE LA CLASE TRABAJADORA



FUENTE: Elaboración propia.

> Nos encontramos con que muchos de los precursores del movimiento se transforman en sus acérrimos enemigos en el instante mismo en que estalla; con que no consuman la Independencia quienes la proclamaron, sino sus antagonistas, y, por último, que el mismo partido revolucionario ocasiona la pérdida de los consumadores de la independencia.[18]

Sin embargo, la resolución del conflicto no será una paradoja cerrada, sino abierta: el proceso ideológico no concluye con la consumación de la independencia; en realidad se prolongará a lo largo de todo el siglo XIX y principios del XX. En términos de la producción de formas de pensar concreto (ideológicas), el estudio de Villoro permite comprender también la manera en que la expectativa de un futuro deseado, una sociedad moderna basada en los principios políticos y económicos del liberalismo, encauzó la interpretación de la historia de México que a la postre sería la hegemónica.

El proceso ideológico de la revolución de independencia es quizá la última experiencia en la historiografía mexicana del siglo XX producto del diálogo directo de la historia con la filosofía; despliega la indagación de un proceso histórico a la luz de la situación del hombre en el mundo, cuya comprensión, en última instancia, debe ser el fin de la historiografía.

Aunque Villoro sólo cita en una ocasión el trabajo de Mannheim, la presencia de *Ideología y utopía* en *El proceso...* es innegable. Pero su importancia no está en ser una fuente de datos o de información (el filósofo de Budapest nada dice sobre el hecho histórico en cuestión,

[18] Villoro, *El proceso ideológico…*, p. 19.

ni tampoco sobre criollos y peninsulares), y menos aún ofrece un catálogo de unidades conceptuales. Su lectura le permite a Villoro construir un eje de interpretación mediante un procedimiento para encontrar la relación entre la situación en el mundo de cada clase social, su horizonte de posibilidades reales y su experiencia de la temporalidad. Sólo así las ideologías en juego durante el proceso de independencia dejan de ser un mero conjunto de ideas abstractas para convertirse en formas de expresión de una actitud histórica, categoría que permite articular el vínculo de pensamiento y acción en el marco del método histórico filosófico para la historia social e intelectual por el que pugnaba Mannheim.

Tradición y modernidad

El segundo caso a analizar es una obra historiográfica que habría de convertirse en un referente básico del revisionismo de la Revolución mexicana. *Zapata y la Revolución mexicana* es la derivación de la tesis doctoral que John Womack presentó en la Universidad de Harvard en 1965. Luego de un periodo de ampliaciones y correcciones, el texto llegó a la prestigiada casa neoyorkina Alfred Knopf; ahí, el editor le sugirió a Womack proponerle a Arnaldo Orfila (entonces director de Siglo XXI Editores) la edición en español de *Zapata and the Mexican Revolution*. La gestión fue exitosa y las dos ediciones salieron con diferencia de meses entre 1968 y 1969.

En *Zapata y la Revolución mexicana,* Womack inauguró la narración con una figura retórica que anuncia el despliegue de un drama configurado como una tragedia. La conocida frase inicial, "Éste es un libro acerca de unos campesinos que no querían cambiar y que, por ello mismo, hicieron una revolución",[19] es una paradoja que

[19] John Womack, Jr., *Zapata y la Revolución mexicana*, 9a. edición, traducción de Francisco González A., México, Siglo XXI, 1978, p. XI. En la edición en inglés el verbo es *move* y no *change* ("This is a book about country people who did not want to move and therefore got into a revolution."), lo cual ha suscitado interpretaciones distintas. Al respecto, en una entrevista realizada por el historiador Marco Velázquez, Womack señaló: "[…] pensé en la palabra 'cambiar' no como una insertación o remoción, sino más bien entendida como un acto de no separación; la palabra 'cambiar' es más elegan-

contiene en sí misma todo el relato; lo sintetiza en una especie de matriz significante. Los once capítulos, el prólogo y el epílogo que integran el libro son el desdoblamiento de esa paradoja en distintos planos, dando lugar a un juego de oposiciones en una dimensión histórico-antropológica. Así por ejemplo, la elección de Emiliano Zapata como dirigente del pueblo (una especie de democracia natural) es el polo opuesto del proceso electoral que lleva a Pablo Escandón a la gubernatura del estado (democracia formal); y el progreso de los hacendados es la antítesis de la decadencia de los pueblos —como Anenecuilco—, que se hallaban al borde del colapso.

La destreza narrativa de Womack y la perspectiva desde la cual emprendió la minuciosa investigación produjeron una historia del zapatismo en la tonalidad de las expectativas y el imaginario social de algunos sectores de clase media en los años sesenta y setenta. La serie de antagonismos que integran la trama del relato tiene como eje interpretativo una oposición fundamental: aquella que se genera entre tradición y modernidad. No era éste un tema novedoso; desde décadas anteriores venía ganando terreno una visión dicotómica de la sociedad como objeto de estudio que se había forjado en la convergencia de distintas disciplinas y enfoques:

> Con la influencia de las corrientes sociológicas […], el auge del funcionalismo en sociología y antropología […], el desarrollo de la antropología cultural norteamericana y sus aproximaciones psicológicas […], y el predominio de las tesis gradualistas (incluido el marxismo y los rápidamente envejecidos desarrollismos), las corrientes teóricas de las ciencias sociales-antropológicas tendieron a polarizar la sociedad en dos extremos: sagrado-secular, tradicional-moderno, folk-urbano, siguiendo la línea de base neoevolucionista en cuanto al pasaje de un polo al otro. Pese a sus exageraciones y errores básicos, estas (nuevamente dicotómicas) perspectivas proporcionaron algunas de las aportaciones teóricas y trabajos de campo más fecundos, no tanto

te en la traducción pero cuando la escribí originalmente tuve la idea de *move*, como ‘cambiar’, reflejando una posición y no una acción”. *Cfr*. Marco Velázquez, “El tropos del héroe trágico entre la historia y la literatura. De Lev Tolstói a John Womack”, *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, n. 7, 2007, p. 107-118, p. 112. Entrecomillados y cursivas del autor.

en sí mismas como (y sobre todo) por las reacciones, debates y discusiones que generaron.[20]

En el campo de las ciencias sociales de la academia estadounidense, a partir de los años treinta del siglo XX se desarrolló una línea de investigación en torno a los efectos de la modernización y los cambios tecnológicos en las sociedades primitivas, la cual fue derivando en un enfoque que ponía énfasis en la doble polaridad campo-ciudad/tradición-modernidad. Consecuencia relevante en los estudios realizados desde esa perspectiva fue el reconocimiento de la cultura, ya no como una capa superpuesta a las estructuras económicas y sociales, sino como un factor fundamental en el desarrollo y el funcionamiento de los grupos sociales, tanto rurales como urbanos.

Uno de los pioneros y principales promotores de esa orientación en Estados Unidos fue Robert Redfield (1897-1958). Abogado de origen, es probable que un viaje a México a principios de los años veinte y el contacto que estableció con Manuel Gamio lo hayan motivado para abandonar las leyes y regresar a la Universidad de Chicago para realizar estudios de posgrado en antropología. Durante sus posteriores viajes a Tepoztlán, Morelos (1926), y luego a la zona maya de Yucatán y de Guatemala (en los años treinta), reunió suficiente material para dar forma a sus estudios sobre las alteraciones provocadas por la expansión de los centros urbanos en las comunidades rurales.[21]

Redfield estaba convencido de que el estudio de las sociedades *folk* (término que prefiere al de primitivas) permitiría entender mejor tanto a la sociedad en general como a las sociedades urbanas, modernas. Al constatar que a pesar de diferencias visibles todas sociedades

[20] Guillermo E. Magrassi y Manuel María Rocca (introd. y selec.), *Introducción al folklore,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1978, p. 26-27.

[21] En una obra publicada en 1953, Redfield expuso sus ideas en torno a las sociedades primitivas en el marco de la "historia como el relato de una sola carrera, la del género humano". En este ámbito, las alteraciones de la sociedad primitiva —sostenía— estaban directamente vinculadas a la aparición de la civilización a partir de la revolución neolítica estudiada, entre otros, por el arqueólogo australiano Gordon Childe, *El mundo de las sociedades primitivas y sus transformaciones,* traducción de Francisco González A., México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

folk presentan un conjunto básico de características comunes, procedió a la elaboración de un tipo o modelo a partir de elementos como la territorialidad, la economía, los mecanismos de cohesión social, la homogeneidad racial y cultural, la moral y la tradición.

MODELO DE SOCIEDAD *FOLK*, DE ROBERT REDFIELD[22]

- ✧ Invariablemente se trata de sociedades pequeñas; no tienen más integrantes que los que llegan a conocerse entre sí.
- ✧ Aislamiento. Son sociedades aisladas; guardan pocos vínculos con grupos o miembros de sociedades distintas o extrañas, rasgo que contrasta con la íntima comunicación que experimentan al interior.
- ✧ Movilidad territorial. En general, sus integrantes se desplazan sólo entre los límites del estrecho territorio que habitan; aun cuando algunos individuos van más allá, no suelen establecer una comunicación significativa con los otros.
- ✧ Predominio de la oralidad. Dada la ausencia o poca penetración de la cultura impresa, predomina la comunicación oral, que no tiene competidor ni encuentra resistencias. "El conocimiento de lo que ha pasado no va más allá de lo que la memoria y la conversación entre jóvenes y viejos es capaz de retener, más allá del 'tiempo de nuestros abuelos', todo es vago y legendario".[23]
- ✧ Experiencia por acumulación. Ante la ausencia de mecanismos de intercambio cultural, la experiencia está en función de la edad de los integrantes, por tanto: "[…] los viejos, que saben más que los jóvenes que no han vivido igual cantidad de tiempo que ellos, gozan de autoridad y prestigio".[24]
- ✧ Homogeneidad biológica y cultural. Las semejanzas biológicas tienen su equivalente en que la forma de actuar y de pensar es igual para todos, lo cual deja un estrecho margen, incluso, para el cambio generacional; el resultado es una visible homogeneidad cultural y la permanencia de la tradición.

[22] Elaborado a partir de R. Redfield, "La sociedad folk", en *Introducción al folklore…*, p. 37-64. (Con el título "The Folk Society", el artículo de Redfield se publicó originalmente en *American Journal of Sociology* en 1947.)

[23] *Ibidem,* p. 42.

[24] *Ibidem,* p. 43.

- Gran sentido de solidaridad de grupo. La moral predominante, el impulso a actuar (sobre todo al momento de enfrentar una crisis), se basa en fines que no están doctrinariamente enunciados, sino que se hallan sobreentendidos en la acción: "[…] lo que se hace en la sociedad folk tipo, se hace así no porque alguno o algunos de sus miembros lo decidan a un mismo tiempo […] sino porque parece 'necesariamente' derivarse de la naturaleza íntima de las cosas; y […] no hay inclinación a reflexionar en los actos tradicionales y considerarlos objetiva y críticamente".[25]
- Autosuficiencia de la tradición. Al interior de una sociedad *folk* la conducta es tradicional, espontánea y escapa a la observación crítica, lo que hace de la tradición una autoridad suficiente.
- Conducta personal. Tanto por la dimensión de la sociedad *folk*, como por la intercomunicación y el conocimiento de sus miembros entre sí, la estructura de las asociaciones mentales es predominantemente personal y emocional; incluso, la naturaleza suele ser objeto de un trato personal.
- Predominio del parentesco y la religiosidad. Las relaciones interpersonales se articulan no por valores de cambio (económicos), sino en función del parentesco y la religiosidad.
- Economía de autoconsumo. La ausencia de factores del mercado, la escasa división del trabajo y su relativa autonomía económica configuran una economía premoderna.

Aunque en ocasiones el término "primitivas" aparece como sinónimo de *folk*, cabe señalar que Redfield no hace referencia a sociedades ya desaparecidas, sino a una forma de sociedad que coexiste con las sociedades urbanas o modernas, una coexistencia que toma la forma de la oposición campo-ciudad. Prácticamente todas las características que integran el modelo de sociedad *folk* constituyen lo opuesto de la sociedad moderna (urbana), en la que predominan el individualismo, una progresiva secularización de la vida social, la economía de mercado, la movilidad territorial, la intercomunicación con lo diferente (entre otras cosas, por medio de la comunicación escrita), una conducta que obedece a principios explícitos

[25] *Ibidem,* p. 48. Ello no significa, advierte el autor, que sus miembros actúen como autómatas.

dictados por una institución, la interdependencia económica, el debilitamiento de los lazos de parentesco y de la tradición como autoridad, y la diversidad biológica y cultural.[26]

Ubicado entre dos extremos cronológicos (el crecimiento de las haciendas azucareras durante el Porfiriato y la inestabilidad política en Morelos al final de la Revolución), el drama central del relato de Womack se localiza en los once años de lucha violenta durante los cuales los campesinos de aquella región vivieron los avatares de una revolución, unas veces dominando su territorio, otras como refugiados, y de "[…] cómo finalmente volvió la paz y de cómo entonces los trató el destino".[27]

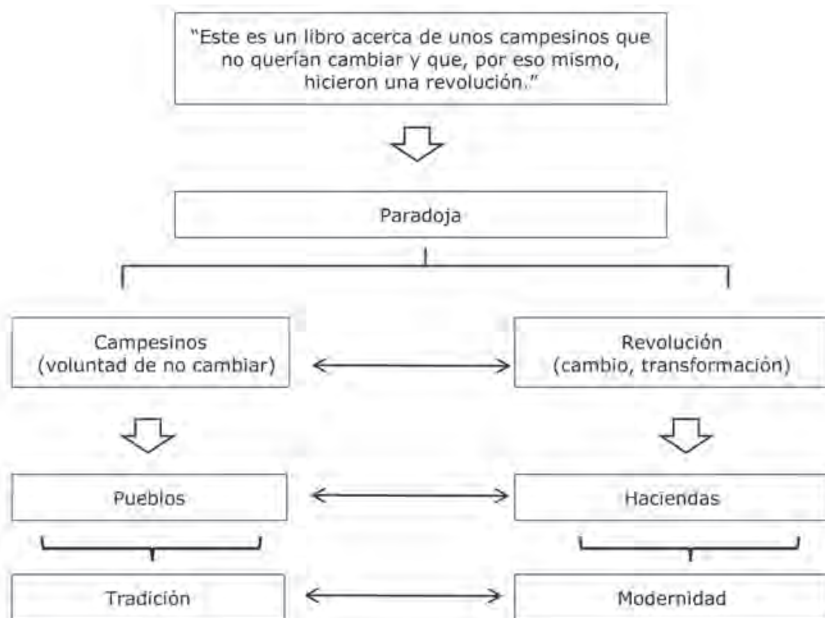
Como señalé antes, el núcleo del drama histórico está en el antagonismo entre tradición y modernidad en varios niveles (véase esquema 7). El primero de ellos corresponde a una voluntad de no querer cambiar y el escenario de una revolución irremediablemente asociada al cambio. Un segundo nivel de antagonismo es el que se expresa en términos de los agentes históricos que participan en el conflicto: los pueblos (tradición) y las haciendas (modernidad). En las distintas etapas de la lucha armada, las acciones de los campesinos de Morelos levantados en armas responderán puntualmente a las características con las que Redfield construyó su modelo de la sociedad *folk*.

En el curso del proceso revolucionario, los pueblos de Morelos no dejarán de expresar, ya sea en sus aspiraciones, en sus formas de organización o en sus estrategias de lucha los rasgos propios de una sociedad *folk*. De hecho, su incorporación a la revolución es más el producto de una dinámica interna o local que respuesta a un problema de política nacional. Es esa dinámica interna, la vida de los pueblos, la que se ve alterada por un elemento que viene de fuera (la modernización). Su forma de actuar corresponde a un naturalismo que lo mismo se expresa en los mecanismos de toma de decisiones que en la manera de trazar el deslinde de tierras (Zapata reprende a los ingenieros agrónomos que pretenden trazar líneas rectas y

[26] Una aguda crítica de los modelos de sociedad rural y sociedad urbana de Redfield se encuentra en George M. Foster, "Qué es la cultura folk", en *Introducción al folklore…*, p. 65-75.

[27] Womack, *Zapata y la Revolución mexicana,* p. XII.

Esquema 7
TRADICIÓN Y MODERNIDAD COMO EJE
DE LA INTERPRETACIÓN HISTÓRICA EN *ZAPATA Y LA REVOLUCIÓN MEXICANA*

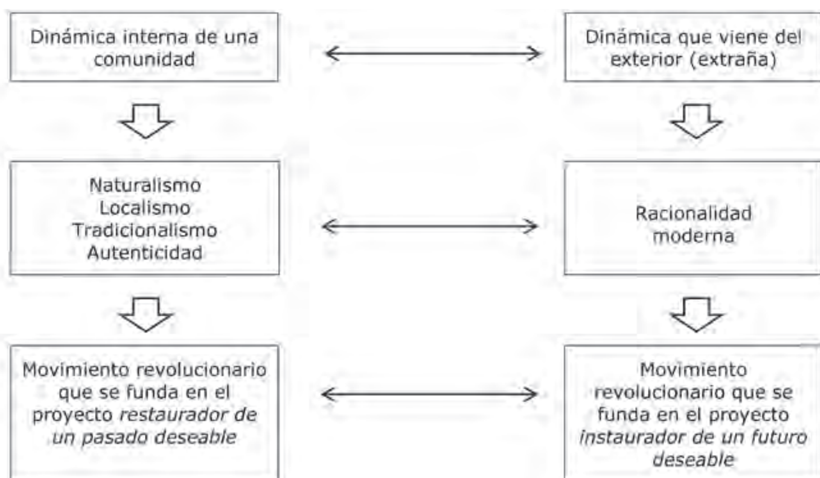


FUENTE: Elaboración propia.

les ordena que sigan el lindero que marca el tecorral). Su indisposición para emprender acciones fuera del territorio que les es familiar o la desconfianza que muestran hacia la gente que viene de fuera denotan su profundo localismo. Y más que nada los distingue de otros grupos revolucionarios su apego a una tradición que, ante todo, delimita una manera de vivir: comunidades pequeñas, en donde los vínculos de parentesco son fuertes y se mantiene una relación estrecha, casi personal y emocional, con la tierra; donde todos se conocen y todos son semejantes; donde vivieron sus padres y sus abuelos (véase esquema 8).

Naturalismo, localismo, tradicionalismo son en el relato de Womack los elementos que constituyen su autenticidad como facción revolucionaria; no hay en ellos simulación política ni subordinación a ideas o proyectos ajenos; la moral que orienta sus acciones es la

Esquema 8
TRADICIÓN Y MODERNIDAD EN LA LÓGICA REVOLUCIONARIA



FUENTE: Elaboración propia.

misma que informa su vida cotidiana. En esos elementos radica su fuerza, pero también su debilidad ante los otros, aquellos que organizan ejércitos regulares, que pueden desplazarse miles de kilómetros para presentar un combate, que pueden vivir en las ciudades. Los otros, en fin, que actúan de acuerdo con una racionalidad moderna.

Finalmente, la oposición entre la voluntad de no querer cambiar y hacer una revolución se resuelve, en el caso del zapatismo, en una de las formas posibles de revolución: un movimiento que pretende restaurar un pasado deseable, armónico, que en algún momento fue violentado por una fuerza ajena: la modernidad.

Conclusiones

Sin duda por su cercanía cronológica, las obras aquí analizadas tienen más de una coincidencia; ya sea por su interés en los procesos revolucionarios o por la oposición de contrarios que se convierte en el eje de sus interpretaciones del pasado (ideología y utopía; tradición y modernidad). Pero al margen de esas coincidencias, me interesa

destacar el papel que en esas obras tuvieron las lecturas previas. No se trata de encontrar ese extraño fenómeno al que se suele referir como "influencias" de un autor en otro, sino de advertir una actitud dialógica mediante la cual un texto se convierte en un entramado de textos. Sin duda, tanto en *El proceso ideológico*… como en *Zapata y la Revolución mexicana* hay otras lecturas previas; en este estudio he querido destacar la importancia de las ideas de Mannheim y de Redfield en el procedimiento explicativo que siguieron tanto Villoro como Womack en la construcción de sus respectivos objetos de estudio (situaciones de conflicto) y de los actores históricos, incluyendo la lógica de sus modos de actuar.

Este ejercicio de una especie de arqueología historiográfica ha despertado otras tantas inquietudes. ¿En qué momento y de qué manera un historiador comienza a diseñar el método de su investigación? El diseño del método y el inicio de la investigación, ¿corresponden a dos momentos distintos, tal como a menudo se enseña a los estudiantes de historia? Todo parece indicar que la elaboración del método no antecede a la investigación; es parte de ella. Por tanto, ¿hay un punto cero en la investigación? Podría argumentarse que toda investigación comienza con la formulación de una pregunta y que a partir de entonces se procede a concebir un procedimiento para llegar a la respuesta correcta. Pero la pregunta que formula el historiador es la expresión de un no saber relativo que se configura a partir del cúmulo de sus experiencias vitales, sus percepciones de la temporalidad, su formación y, en buena medida, de las lecturas que han orientado su visión del mundo social y el modelo de su explicación. En este sentido, quizá no existe nunca un punto cero, sino una convergencia de variables circunstanciales que puede dar lugar al encadenamiento de una pregunta y la búsqueda de una respuesta.

BIBLIOGRAFÍA

CHILDE, Gordon, *El mundo de las sociedades primitivas y sus transformaciones,* traducción de Francisco González A., México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía,* Barcelona, Ariel, 1994, v. IV.

FOSTER, George M., "Qué es la cultura folk", en Guillermo E. Magrassi y Manuel María Rocca (introd. y selec.), *Introducción al folklore,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1978, p. 65-75.

LEONARD, Irving, *Los libros del conquistador,* traducción de Mario Monteforte Toledo, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.

MACHADO, Antonio, "Proverbios y cantares, XXIX", en *Obras, poesía y prosa,* 2a. edición, Buenos Aires, Losada, 1973.

MAGRASSI, Guillermo E. y Manuel María Rocca (introd. y selec.), *Introducción al folklore,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1978, p. 26-27.

MANNHEIM, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento,* 2a. edición, estudio preliminar de Louis Wirth, traducción de Salvador Echevarría, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

NEUSÜS, Arnhelm, "Dificultades de una sociología del pensamiento utópico", en *Utopía*, traducción de María Nolla, Barcelona, Barral, 1970.

O'GORMAN, Edmundo, "Prólogo" a *Historia natural de las Indias,* México, Fondo de Cultura Económica, 1939.

REDFIELD, Robert, "La sociedad folk", en *Introducción al folklore,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1978, p. 37-64.

VELÁZQUEZ, Marco, "El tropos del héroe trágico entre la historia y la literatura. De Lev Tolstói a John Womack", *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, n. 7, 2007, p. 107-118.

VILLORO, Luis, *El proceso ideológico de la revolución de independencia,* 2a. edición, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999.

WOMACK, John, Jr., *Zapata and the Mexican Revolution,* Nueva York, Alfred Knopf/Random House, 1968.

———, *Zapata y la Revolución mexicana,* 9a. edición, traducción de Francisco González A., México, Siglo XXI, 1978.

Filosofía, teoría o metodología de la historia

El caso de *Metahistoria* de Hayden White (n. 1928)

Rebeca Villalobos Álvarez
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

El lector tiene en sus manos una reflexión en torno al vínculo —problemático y aun así renovado— entre teoría y metodología históricas. Aunque el desempeño de ambas tareas constituye, en un sentido muy elemental, la puesta en marcha de un ejercicio de análisis y conceptualización, los objetivos implicados en la labor de un teórico no siempre se corresponden con las intenciones de un metodólogo, o con las de cualquier profesional de las humanidades, en la práctica cotidiana de su disciplina. La construcción de una mirada teórica respecto a la historia, por su parte, no necesariamente da lugar a la generación de una metodología concreta para la interpretación de un determinado fenómeno, del mismo modo en que la aplicación de un esquema metodológico cualquiera no presupone una filiación de origen a una perspectiva teórica o filosófica en particular. Aun así, parece inobjetable que desde la segunda mitad del siglo XX a la fecha el rigor en los procedimientos de investigación; la explicitación de conceptos y referencias teóricas; la asimilación de otras perspectivas disciplinarias y la reivindicación de la reflexión filosófica desempeñan un papel mucho más significativo en el desarrollo de los estudios históricos a nivel profesional. Esta situación favorece una perspectiva menos empirista de la disciplina y una forma acaso menos ingenua de concebir las peculiaridades del conocimiento que nos ofrece sobre el mundo. En el contexto de la historiografía contemporánea, el ejercicio habitual de reconstrucción, interpretación y/o explicación del pasado involucra la creciente utilización de referentes teóricos y el uso cada vez más reflexivo de términos a los que se les atribuye cierta base conceptual (me refiero, por ejemplo, a las nociones de "élite", "proceso", "ideología", etcétera).

Ahora bien, cabe destacar que la relación entre teoría e historia no se limita a procedimientos de interpretación o análisis puntuales.

El tipo de reflexión que se juzga teórica también involucra consideraciones generales sobre la práctica historiográfica; cuestiones que revelan su carga filosófica cuando se traducen bajo la forma de preguntas fundamentales: ¿cuál es el sentido de la historia?, ¿cuál es la naturaleza del conocimiento histórico?, ¿cuál es la relación de la historia con otras disciplinas?, etcétera. Si bien es cierto que la tarea cotidiana del historiador no necesariamente involucra cuestionamientos explícitos en ese sentido, hemos aprendido a reconocer, en la resolución de problemas concretos, implicaciones teórico-filosóficas de más largo aliento. Esto ha permitido, a su vez, renovar la idea que tenemos acerca de la teoría o la filosofía de la historia como actividades que no son idénticas a la del historiador pero que muchas veces se encuentran estrechamente relacionadas con ella.

Aun así, resulta riesgoso, y en la mayoría de los casos poco pertinente, la plena identificación entre una determinada teoría de la historia y el seguimiento puntual de lineamientos metodológicos. Esto se debe, al menos en parte, a que el uso de las expresiones *teoría de la historia* y *filosofía de la historia* no se rige por criterios claros y mucho menos unívocos. Las acepciones de los términos simples (teoría y filosofía) suelen variar, pero también es cierto que en muchas ocasiones suelen utilizarse como sinónimos. Cuando entendemos por filosofía simple y llanamente un "conjunto de saberes que busca establecer, de manera racional, los principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad", la equiparación con una acepción igualmente simple de teoría es perfectamente posible.[1] El pensamiento de Karl Marx, por citar otro ejemplo significativo pero más puntual, se ha caracterizado apelando a ambos vocablos. Tampoco resulta inusual referirse a la filosofía de la historia implicada en obras historiográficas complejas, como *Historia de los papas* de Leopold von Ranke o *La democracia en América* de Alexis de Tocqueville. Un caso también interesante es el análisis que se ha hecho de los componentes teórico-filosóficos involucrados en

[1] La definición de *filosofía* es del *Diccionario de la lengua española*, 22a. edición, Madrid, Real Academia Española, 2001 (versión electrónica) y puede compararse con caracterizaciones simples de *teoría* como "conjunto sistemático y ordenado de principios que explican un fenómeno o un acontecimiento".

la producción historiográfica de toda la corriente de *Annales*.[2] Todos estos ejemplos revelan vínculos estrechos entre teoría, filosofía e historia. En algunos casos (Ranke) la relación exhibe la preeminencia de una visión filosófica sobre el sentido del devenir humano que imprime cualidades específicas a la interpretación de fenómenos históricos concretos. En otros (Braudel, por ejemplo), el vínculo supone la conceptualización de un modelo de explicación (la teoría de la corta, mediana y larga duración) en el análisis de problemáticas históricas. Ahora bien, cabe destacar que el reconocimiento de semejantes convergencias no facilita la definición acotada y puntual de lo que entendemos por teoría o filosofía de la historia. Pero reflexionar sobre ello sí nos permite identificar los diferentes niveles en que el lenguaje teórico y las perspectivas filosóficas se involucran en la labor del historiador.

El presente trabajo se encamina en esa dirección. Su objetivo es mostrar que teoría o filosofía de la historia son nombres que utilizamos (a veces de manera indistinta) para referir una amplia e interesante gama de concepciones generales sobre la realidad humana, el conocimiento histórico y/o sus procedimientos de interpretación y análisis. Desde mi punto de vista, un buen camino para entender la naturaleza de los vínculos entre teoría y metodología es considerando el lenguaje conceptual, en última instancia filosófico, como una herramienta que funciona en distintos contextos y en diferentes niveles, muchas veces conectados pero no necesariamente correspondientes. Para ejemplificar lo anterior, he considerado oportuno evaluar los diversos usos del lenguaje filosófico o conceptual, así como sus implicaciones teórico-metodológicas, en una obra en particular.

Metahistoria, de Hayden White, que vio la luz en 1973, constituye un referente indiscutible del narrativismo: una de las corrientes más importantes de la teoría histórica contemporánea.[3] Al mismo tiempo, se ha convertido, hay que decir que no siempre con éxito, en una suerte de parámetro o guía en función del cual se analizan

[2] Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, particularmente en la segunda parte de la obra, titulada "Historia/Epistemología", p. 177-376.

[3] Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo* XIX, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

obras históricas, teniendo como base precisamente ciertos criterios metodológicos sobre el análisis del texto historiográfico desde el punto de vista literario. A la luz de estas consideraciones, el propósito de las siguientes líneas es analizar algunas de las peculiaridades de *Metahistoria* en estos dos sentidos —uno eminentemente teórico o filosófico y otro metodológico— con la finalidad de evaluar los distintos planos de acción de la actividad teorética. Pero, antes de entrar en materia, juzgo necesario aclarar lo que se entiende aquí por lenguaje teórico o conceptual. Por esta razón, el presente trabajo se compone de dos secciones. En la primera se ofrece un panorama general de los distintos usos que suelen darse al término teoría y, por extensión, al de teoría de la historia; mientras que en la segunda se aterrizan estas reflexiones en función de lo que, al día de hoy, *Metahistoria* ha llegado a significar en el campo de la filosofía y la teoría de la historia contemporáneas. Pasemos, pues, a la primera consideración.

Sobre la teoría en general y la teoría de la historia en particular

En los últimos veinte años, y tal vez desde antes, las diversas referencias a la teoría de la historia se han hecho más frecuentes y en algunos casos incluso se ha formalizado el uso del término a través de diversos programas y lineamientos académicos, que hacen posible juzgarla como una materia pertinente en la práctica historiográfica reciente. Asimismo, el conjunto, a todas luces creciente, de obras y artículos que la tienen como su materia principal de estudio da fe de la emergencia de la teoría de la historia como una subespecialidad reconocida y hasta cierto punto habitual en el campo más general de la disciplina histórica. En consonancia con este fenómeno, cabe preguntarse qué entendemos en la actualidad por teoría de la historia y cuáles son sus formas de interacción con otras áreas, modalidades o perspectivas de los estudios históricos.

Como suele ocurrir con otros campos de especialización (historia cultural, historia conceptual, historia política, historia de género, etcétera), el desarrollo de la práctica en sí mismo ha superado ampliamente nuestra capacidad para establecer consensos y límites claros en cuanto a la naturaleza, la importancia y el significado de

este tipo de investigación, siendo uno de los resultados de este fenómeno la dificultad para identificar una matriz común dentro del vasto y heterogéneo universo de las obras relativas a la teoría de la historia, así como una suerte de usos o aplicaciones muchas veces indiscriminados o incluso confusos del término "teoría". En virtud de lo anterior, considero no sólo pertinente, sino necesario, comenzar esta discusión señalando cuáles son, desde mi punto de vista, las implicaciones básicas que supone la utilización de este vocablo y, por extensión, del de "teoría de la historia". Una vez hecho esto, creo que estaré en condiciones de mostrar el vínculo manifiesto entre una concepción teórica sobre la historia y una o varias perspectivas metodológicas posibles.

Resulta pertinente, o al menos didáctico, hacer alusión a los significados comunes del término en su modalidad más simple. Una rápida mirada a los diccionarios ofrece, por lo regular, una definición de "teoría" compuesta por dos significados distintos pero muy relacionados entre sí. En el primer caso, y en estrecho vínculo con sus raíces griegas más antiguas, "teoría" significa la actividad de mirar desinteresadamente, esto es, sin tomar participación en aquello que se observa. De ello resulta la conceptualización de "teoría" como acto mental o intelectual, cuyo propósito genérico es concebir, idear o incluso inventar.[4] En el segundo caso, muy frecuente tanto en los diccionarios de lengua como en los especializados, los significados del vocablo hacen alusión a una serie o conjunto organizado de ideas, leyes o hipótesis sobre cualquier cosa o tema.[5] Es en este segundo

[4] "El verbo griego *θεωρία* significa 'mirar', 'observar' (lo que hacía el espectador en los juegos y festivales públicos). Este espectador no intervenía en tales juegos y festivales, su actividad era 'teórica' […] Cuando el mirar, ver u observar se entendían 'mentalmente' significaba 'considerar' o 'contemplar' ". De ahí, en suma, la identificación del término con una actividad esencialmente especulativa o de contemplación que es la que habitualmente se considera cuando el término es referido en un sentido eminentemente filosófico. Véase José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 4 v., Barcelona, Ariel, 2009, p. 3474-3475.

[5] "Conjunto organizado de ideas referentes a cierta cosa o que tratan de explicar un fenómeno". María Moliner, *Diccionario de uso del español,* Madrid, Gredos, 2007, p. 2851. Otras acepciones comunes en los diccionarios de lengua, claramente relacionadas con la anterior, refieren el término 'teoría' como: 1) "Conocimiento especulativo considerado con independencia de toda aplicación". 2) "Serie de las leyes que sirven para

sentido que el término resulta perfectamente concordante con la producción de conocimiento científico y la razón por la cual las voces "teoría" y "teoría científica" tienden a convertirse en sinónimos. Desde la perspectiva de la filosofía de las ciencias, la teoría constituye un "conocimiento especulativo considerado con independencia de toda aplicación".[6] En este contexto, el uso del término involucra la construcción de modelos explicativos o conjuntos de premisas que, con mayor o menor efectividad, permiten interpretar o describir condiciones dadas, esto es, observadas directamente. En cualquiera de los casos antes mencionados, la actividad teorética se inserta en el campo de la epistemología, constituyendo de ese modo la herramienta esencial del pensamiento filosófico.[7]

Las definiciones más complejas del término, por su parte, suelen vincular los dos sentidos básicos que he referido, haciendo posible su interpretación conjunta como el acto de mirar reflexivamente con la finalidad de organizar y articular ideas en función de sistemas y modelos abstractos. Concebido de esta manera, el conocimiento teórico, aun cuando se juzga de naturaleza eminentemente conceptual y abstracta,[8] no parece destinado a quedarse en el ámbito de la especulación. Tal vez éste sea el motivo por el que nos resulta tan habitual relacionar los términos teoría y práctica y no, por ejemplo,

relacionar determinado orden de fenómenos". 3) "Hipótesis cuyas consecuencias se aplican a toda una ciencia o a parte muy importante de ella". Véase *Diccionario de la lengua española*.

[6] *Diccionario de la lengua española*.

[7] "A scientific theory is an attempt to bind together in a systematic fashion the knowledge that one has of some particular aspect of the world of experience. The aim is to achieve some form of understanding, where is usually cashed out as explanatory power and predictive fertility", *The Oxford Companion to Philosophy*, 2a. edición, edición de Ted Honderich, Nueva York, Oxford University Press, 2005, p. 914. Para José Ferrater Mora, "la noción de teoría se halla implicada en casi todos los problemas que se suscitan en epistemología y, en particular, en filosofía de la ciencia" y aun cuando el autor considere que precisamente a eso se debe la dificultad para precisar el sentido del término, resulta inobjetable su estrecho vínculo con las preocupaciones de carácter cognitivo. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*.

[8] "El conocimiento humano es teorético según su forma en tanto tiene carácter *general* y, según su contenido, en tanto *trasciende* lo dado en cada caso." Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner, Christoph Wild *et al*., *Conceptos fundamentales de filosofía*, 4 v., Barcelona, Herder, 1979, p. 484-485.

los de filosofía y práctica. Algo en la forma en que conceptualizamos la palabra teoría, y el acto en sí de teorizar, hace no sólo lícito sino deseable el vínculo entre el conocimiento que se guía por generalidades y abstracciones y el acto de observar fenómenos individuales y/o concretos.[9]

Por su parte, la definición del término compuesto "teoría de la historia" supone algunas de las connotaciones presentes en el vocablo simple, aunque también un mayor grado de ambivalencia y hasta de ambigüedad. Las dificultades provienen, creo yo, fundamentalmente del segundo término en acción: el de "historia". Como todos sabemos, esta palabra es altamente polisémica y su uso frecuente da lugar no sólo a ambigüedades sino a francas confusiones. "Historia" puede implicar por lo menos tres cosas: 1) el acontecer en sí; 2) los escritos sobre lo acontecido, y 3) la ciencia encargada de explicar y/o interpretar el devenir.[10] Reduzco voluntariamente la gama de significados por motivos didácticos y expositivos, pero también para evidenciar el hecho de que la expresión "teoría de la historia" puede operar por lo menos en los tres niveles antes mencionados. De este modo, una determinada teoría de la historia puede definirse como: 1) un modelo de naturaleza conceptual y abstracta cuya finalidad es la explicación del acontecer (la teoría marxista de los modos de producción y las clases sociales, por ejemplo); 2) como un conjunto de lineamientos que permite explicar el funcionamiento del lenguaje historiográfico como tal, y, finalmente, 3) como el acto de reflexionar u observar el funcionamiento de las

[9] Las consideraciones más generales sobre el término tienden a enfatizar el carácter abstracto y especulativo de la actividad teorética; sin embargo, existe también la necesidad de matizar semejante perspectiva en virtud del ejercicio teórico que se ejerce en el contexto de diversos campos disciplinarios. En consecuencia, la noción de teoría en tanto que sistema o modelo se relativiza, subrayando el aspecto observacional o empírico que involucra el análisis de fenómenos concretos. En este sentido, el pensamiento teórico constituye, ya no un ejercicio exclusivo de la filosofía de la ciencia (que puede abstraerse de la práctica científica como tal), sino un referente teórico-metodológico para el estudio de fenómenos observables. Véase *The Oxford Companion to Philosophy*.

[10] Una reflexión precisa de esta problemática se encuentra en J. Huizinga, "En torno a una definición del concepto de historia", en *El concepto de la historia y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 86-97.

operaciones mentales e intelectuales que tienen por objeto la producción de conocimiento científico.

Ahora bien, más allá de los ejercicios de definición terminológica o conceptual, o precisamente a raíz de las dificultades que semejante revisión arroja, es preciso tomar en cuenta, aunque sea de modo general, algunas nociones, ya no sobre el término en sí mismo, sino sobre la actividad o el tipo de estudios que, como dije antes, se realizan bajo el auspicio de ese vocablo.

La referencia más temprana que conozco del término "teoría de la historia", al menos en un sentido más próximo a la práctica de los estudios contemporáneos en la materia, se encuentra en un artículo de Benedetto Croce publicado en la *Revista de Síntesis Histórica* en 1902 (*Revue de Synthèse Historique*, París, 1902) con el título "Los estudios relativos a la teoría de la historia en Italia durante los últimos quince años". Ahí, el autor define la teoría de la historia como la reflexión en torno a los criterios a través de los cuales los historiadores han dado forma, unidad y contenido a sus narrativas, siendo en última instancia la estética (que Croce concibe en términos de una lógica de las intuiciones) el único criterio lícito para semejante actividad teorética.[11]

Sin embargo, la teoría de la historia concebida "dentro de los confines del arte" no tuvo un impacto significativo en las décadas subsecuentes a la publicación del artículo de Croce, ni siquiera en el terreno del historicismo filosófico, por otro lado tan vinculado con el pensamiento del autor napolitano. Por lo que he alcanzado a observar, el uso del término mismo no resulta habitual sino hasta 1960, año en que se inaugura la publicación de la que sea, probablemente, la primera revista especializada en la materia: *History and Theory*.[12] Las décadas anteriores a esta publicación reflejan un interés

[11] Citado en Hayden White, "What Is Living and What Is Dead in Croce's Criticism of Vico", en *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins Paperbacks edition, 1985, p. 218-229, p. 221.

[12] *History and Theory* ha logrado congregar los nombres y en general las problemáticas más relevantes en el terreno de la reflexión teórica desde 1960 hasta la fecha. En su primer número, publicó artículos de Isaiah Berlin, "History and Theory: The Concept of Scientific History"; William Dray, "Toynbee's Search for Historical Laws"; Arthur Lee Burns, "International Theory and Historical Explanation", y Gerald J. Gruman,

ciertamente creciente por el estudio teórico y filosófico sobre la historia pero la literatura sobre el tema suele privilegiar la expresión "filosofía de la historia" antes que la de "teoría de la historia". El problema, a lo largo de la primera década del siglo XX, es la identificación de los sistemas filosófico-especulativos de Hegel, Comte o Marx bajo el término "filosofías de la historia", razón por la cual un nutrido grupo de intelectuales de todas las filiaciones tendieron a establecer una distancia entre la llamada filosofía especulativa o sustantiva sobre la historia y la ahora denominada filosofía analítica de la historia.

A partir de los años cuarenta, y de manera mucho más decidida en la década de los cincuenta, esta segunda acepción comenzó a circular, gracias a la controversia suscitada por el artículo de Carl Hempel "La función de las leyes generales en la historia" (1942). La polémica, conocida bajo el nombre de Debate Anglosajón,[13] se dio fundamentalmente en el ámbito de habla inglesa y participaron en ella esencialmente filósofos deudores de la corriente analítica, preocupados por estudiar los fundamentos cognitivos de la investigación histórica y sus procedimientos explicativos. Una de las consecuencias de este debate fue la necesidad de definir la actividad filosófica en torno a la historia como una labor de reflexión y análisis sobre el conocimiento histórico y no sobre la realidad o el acontecer histórico en sí. En este contexto, el teórico no "usurpa" por decirlo así, la labor del historiador, no pretende imitarlo ni emularlo, sino simplemente indagar en torno a la validez de sus afirmaciones,

" 'Balance' and 'Excess' as Gibbon's Explanation of the Decline and Fall". La revisión de estos materiales sugiere un uso ya frecuente del término así como la asimilación de algunas controversias que ya venían mostrando la emergencia de un campo de estudio particular, cultivado tanto por filósofos de distintas procedencias como por algunos historiadores. *History and Theory*, v. 1, n. 1, 1960.

[13] La controversia ha sido referida en diversos espacios, y en algunos casos definida como el primer espacio de reflexión teórica sobre la historia que no estaba determinado por las filosofías de corte idealista. Véase Patrick Gardiner (ed.), *Theories of History*, Nueva York, The Free Press, 1959. De W. H. Walsh, *Introducción a la filosofía de la historia*, México, Siglo XXI Editores, 1970. La primera edición, de habla inglesa, apareció en 1960. Arthur Danto, *Analythical Philosophy of History*, Londres, Cambridge University Press, 1965. *History and Theory. Beiheft 25. Knowin And Telling History. The Anglo-Saxon Debate*, edición de F. Ankersmit, Middletown, Wesleyan University, 1986.

explicaciones y/o interpretaciones sobre el pasado. A partir de este momento, la filosofía de la historia comenzó a entenderse como una práctica esencialmente analítica, una suerte de teoría o teorización, susceptible de expresarse en conjuntos de premisas e incluso de lineamientos y preceptivas lógicamente organizados en torno a lo que se juzgaba, en última instancia, como una disciplina científica.

A partir de los años sesenta, la expresión "teoría de la historia" fue adquiriendo mayor preponderancia y esto ocurrió, al menos en un inicio, en clara correspondencia con las inquietudes expresadas en el Debate Anglosajón. El uso recurrente de ese término concuerda con la también creciente acuñación de las expresiones "filosofía crítica" y "filosofía analítica" de la historia; casos en que la caracterización de una teoría de la historia también supone un tipo de actividad diferenciada de aquella que los historiadores realizan cotidianamente. Cabe destacar que, desde entonces, un grupo cada vez más nutrido de historiadores, y no sólo de filósofos, se encargó de reflexionar en torno a su propia labor y de analizar los productos historiográficos en función de criterios conceptuales y abstractos.[14]

Desde mi punto de vista, y sin ánimo de vincular artificiosamente tendencias filosóficas y/o historiográficas de muy diversas procedencias, existe una característica común entre la llamada filosofía analítica (o crítica) de la historia y los diferentes estudios que, con el nombre de teoría de la historia, fueron apareciendo bajo el auspicio de revistas y colecciones editoriales especializadas. En todos los casos, el tipo de reflexión mostrada es de carácter eminentemente sistemático, en el sentido de que supone la articulación lógica de ideas, herramientas de representación o procedimientos de explicación de lo histórico. Me refiero, pues, para decirlo en función del término que inicié explorando, a teorías; algunas de las cuales pretendieron incluso funcionar como modelos (el hempeliano es, en

[14] A lo largo de toda la década de los sesenta *History and Theory* continuó con su labor en este terreno, dando a conocer no sólo algunos de los trabajos más connotados del llamado "debate anglosajón", sino también otro tipo de materiales producidos en el centro de la actividad historiográfica profesional. Véase *History and Theory. Symposium: Uses of Theory in the Study of History*, v. 3, n. 1, 1963. Jurgen Herbst, "Theoretical Work in History in American University Curricula", *History and Theory*, v. 7, octubre 1968, p. 336-354.

este sentido, un claro ejemplo) destinados a describir la lógica explicativa del historiador o bien las peculiaridades del objeto de estudio de la ciencia histórica. Al mismo tiempo, comenzaron a surgir teorías acerca de las formas de representación y las distintas estrategias literarias del lenguaje historiográfico. En todos los casos, no obstante, encontramos el ejercicio de un lenguaje analítico, esencialmente conceptual y proclive a la construcción de abstracciones. Y también identificamos que, en este contexto, la labor del teórico se da con un cierto grado de independencia (absoluto o relativo) a la práctica común del historiador que se pregunta sobre el acontecer en alguna de sus dimensiones. Por estas razones todas merecen, a mi juicio, el nombre de teorías de la historia, siempre y cuando entendamos que, a la luz de estos ejemplos, el término "historia" se refiere ya sea a las obras históricas (historiografía) o a la disciplina académica (ciencia de la historia) como tal.

A la luz de este antecedente, la emergencia del narrativismo supuso lo que comúnmente se ha considerado como una verdadera revolución en el ámbito de la teoría.[15] Una de las razones para atribuirle semejante preponderancia es la conexión que guarda esta peculiar filosofía de la historia con el fenómeno historiográfico en sí mismo. Con esto me refiero a la dedicada atención que ha puesto esta corriente en las particularidades de los distintos discursos históricos. Lo anterior justifica hablar del narrativismo en términos de una teoría del lenguaje historiográfico, pero semejante denominación puede conducir a una reducción, en la medida en que una aspiración manifiesta de las posturas narrativistas involucra no sólo una perspectiva sistemática del discurso, sino también una perspectiva filosófica sobre la conciencia histórica en sus distintos niveles de acción. En consecuencia, se ha vuelto habitual caracterizar el narrativismo en dos sentidos: como una teoría sobre el texto historiográfico y como una filosofía que desafía nuestras concepciones habituales de la historia entendida únicamente como práctica científica.

En relación con esta cuestión, *Metahistoria* guarda un significado especial. Los estudios recientes sobre ella han revalorado su papel

[15] Frank Ankersmit, "El dilema de la filosofía de la historia anglosajona", en *Historia y tropología*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 91-150.

como filosofía de la conciencia histórica y no sólo su funcionalidad como modelo de análisis historiográfico.[16] Sin embargo, a lo largo de sus primeras dos décadas de vida, la crítica se centró casi exclusivamente en su validez como teoría del lenguaje historiográfico. Lo que más atrajo atención, y desde luego también controversia, fue la pertinencia de un modelo que parecía desdibujar por completo la distinción habitual entre relato literario y discurso histórico. Los críticos más fervorosos entendieron los planteamientos de *Metahistoria* como un desafío frontal a la concepción de objetividad histórica. No obstante, más allá de la supuesta amenaza que constituye el pensamiento de White a la *doxa* de la ciencia histórica, considero que su valor radica en la comprensión de dos proyectos distintos pero complementarios del pensamiento teórico, que permiten la diversificación de perspectivas metodológicas a la luz de una reflexión filosófica a todas luces sugerente. Veamos esto a continuación.

Metahistoria: filosofía, teoría o metodología de la historia

Si bien reseñada e incluso alabada en sus primeros años de vida, *Metahistoria* no adquirió el alto grado de recepción que eventualmente justificó su fama y fortuna, sino hasta la década de los años ochenta. Desde entonces, sin embargo, no sólo ésa, sino otras aportaciones del pensamiento de White, se han vuelto cada vez más conocidas y ha sido reconocida su importancia como pionero del narrativismo en particular y de las perspectivas posmodernistas en lo general.[17] En medio del debate propiciado por sus propuestas, una cosa parece quedar clara, al menos a sus críticos más recientes: la obra de White en su conjunto, y particularmente *Metahistoria*, ha logrado introducir el llamado "lenguaje sobre el discurso y la representación" en el campo de los estudios históricos, al grado de

[16] Herman Paul, *Hayden White. The Historical Imagination*, Cambridge, Polity Press, 2011. Hans Kellner, "Twenty Years After: A Note on Metahistories and Their Horizons", *Storia Della Storiografia*, 24, 1993, p. 109-117.

[17] Ewa Domańska, *Encounters. Philosophy of History After Postmodernism*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1998. Véase en particular la introducción y la entrevista a Hayden White.

constituirse en una referencia obligada para el "análisis literario de textos históricos".[18]

Ahora bien, ponderar las aportaciones de White como representativas de la teoría narrativista implica tomar en cuenta al menos dos grupos de problemas. Por un lado, la reflexión hace necesario mencionar los planteamientos de naturaleza estrictamente filosófica que acompañan al pensamiento whiteano. Estos últimos suponen cuestionamientos de carácter más profundo y general, que apelan a los fundamentos de nuestra conciencia sobre lo histórico. Me refiero con ello a las preguntas que Herman Paul ha sugerido para describir las inquietudes más profundas de la filosofía narrativista: "qué entendemos por realidad histórica", "cuál es el vínculo entre nuestras ideas sobre el pasado y nuestra conciencia sobre el presente", "qué puede considerarse como un agente histórico", "cuáles son las peculiaridades del pensamiento historiográfico respecto de otras modalidades de significación y comprensión del pasado", entre otras.[19] Por otro lado, el narrativismo involucra consideraciones teóricas específicas sobre posibles estructuras, recursos literarios o poéticos y estrategias argumentativas o retóricas del lenguaje mismo de la representación. En este último sentido, el narrativismo funciona como una teoría que explica las distintas modalidades del discurso histórico y, en algunos casos, como un referente metodológico concreto para la indagación sobre el pasado, cuando éste se mira en función de tradiciones e ideas transmitidas a través del lenguaje. La pregunta que es preciso formular, llegado este punto, es cómo interactúan, en el caso particular de *Metahistoria*, las distintas preocupaciones del narrativismo en general.

Dicha obra, es preciso enfatizarlo, constituye un conjunto no siempre concordante de distintas perspectivas de análisis y reflexión sobre una muestra reducida de obras históricas y de posturas filosóficas sobre el devenir. El único ámbito de circunscripción es histórico en la medida en que el texto se concentra, como bien señala el subtítulo, en la *imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. La propuesta alude no sólo a las características formales del lenguaje

[18] Herman Paul, "Introduction: How to Read Hayden White", p. 187-459.
[19] *Idem.*

literario y los modos de representación empleados por los grandes historiadores del periodo (Ranke, Tocqueville o Burckhardt), sino que también supone un análisis acerca de concepciones filosóficas muy distintas (Hegel, Marx, Croce y Nietzsche). En el contexto de *Metahistoria* la filosofía de la historia y el realismo historiográfico son fenómenos paralelos y en algunos casos incluso complementarios. En este sentido, es preciso recordar que uno de los objetivos más inmediatos del análisis de obras históricas es explicitar distintas modalidades de conciencia y conceptualización filosófica que el lenguaje historiográfico mantiene veladas bajo la intención de interpretar lo concreto y no lo general.

Debido a las temáticas que aborda y sobre todo en virtud de sus procedimientos de análisis formal, juzgados muchas veces esquemáticos o poco consistentes, *Metahistoria* supera el ámbito de la teoría que busca esclarecer modos concretos de composición literaria, al evaluar cuestiones que afectan, no sólo el lenguaje de las obras históricas, sino las concepciones éticas, estéticas y en última instancia metafísicas que surgen en cualquier forma de reflexión y representación del pasado. El holandés Herman Paul, autor de uno de los estudios más completos sobre el pensamiento de Hayden White, ha llegado a la conclusión de que el principal objeto de interés de *Metahistoria* no es el discurso narrativo, sino el pensamiento mítico y la imaginación entendidos como factores decisivos en nuestra comprensión de la realidad.[20] La afirmación no tiene la intención de negar la impronta del estructuralismo, y muchas otras perspectivas de análisis formal, en el contexto de producción de *Metahistoria*, pero sí busca enfatizar aspectos a veces soslayados del pensamiento de Hayden White en particular y del narrativisimo en general. Para H. Paul, el lector de White no debería esperar una postura definida en términos de un sistema estructurado de ideas filosóficas, sino más bien una suerte de irrupción creativa de ideas novedosas y profundamente controversiales.[21]

Semejante caracterización destaca el afán polemista de Hayden White sin minimizar la agudeza de sus planteamientos, y sugiere a sus lectores una revisión más cautelosa o tal vez menos literal de sus

[20] Herman Paul, *Hayden White…*, p. 440.
[21] *Ibidem*, p. 313.

distintas propuestas. Es cierto, por ejemplo, que, en la introducción a su *opus magna*, el mismo White se refiere a su trabajo en términos de una "teoría de la obra histórica".[22] Es cierto también que utiliza constantemente (no sólo en la sección inaugural sino en el resto del libro) categorías de análisis literario como tropo, trama o estructura narrativa. No obstante, es preciso advertirlo, semejante uso del lenguaje conceptual no parece tener siempre la intención metodológica que uno podría esperar de este texto, a saber, la de funcionar como base para el análisis historiográfico. Aun cuando en ocasiones así resulte, una mirada al conjunto, y sobre todo a las conclusiones, revela con mayor claridad los cuestionamientos filosóficos y la huella existencialista en un autor más preocupado por la ideología subyacente al discurso histórico que por los mecanismos retóricos, lingüísticos o narrativos que hacen posible la representación del pasado. Como bien se ha señalado, un rasgo interesante de *Metahistoria* es constituir una suerte de relato o historia de la decadencia del pensamiento histórico. La última parte del libro, dedicada a la reflexión de ese estado de ironía en que el pensamiento histórico del siglo XIX había caído, confirma la inclinación del autor a distanciarse del plano formal del lenguaje, en favor de la reflexión que atiende precisamente las formas de conciencia y el decisivo papel que desempeñan las prefiguraciones intuitivas o míticas en la construcción de ciertos modos de representación historiográfica.

[22] En general, toda la introducción a *Metahistoria* hace gala del carácter metodológico del texto. El autor indica como su principal propósito "el análisis de la estructura profunda de la imaginación histórica de la Europa del siglo XIX", lo cual ciertamente apunta hacia esos rasgos de la conciencia histórica que subyacen al discurso. Sin embargo, plantea el camino a seguir como un "método" esencialmente "formalista" y justifica su aproximación a la obra histórica como "una estructura verbal en forma de discurso". Más adelante, y bajo el subtítulo de "La teoría de la obra histórica", el autor procede a explicar punto por punto sus planteamientos. Aunque no pretendo afirmar que White se "desdiga", por así decir, de su propósito inicial, considero acertada la afirmación de que la mayor parte del análisis realizado en los capítulos subsecuentes difícilmente se corresponde con el formalismo de la introducción. Si bien White nunca desiste en el empleo de las categorías de análisis presentadas al inicio, éstas no necesariamente refieren aspectos formales de las narrativas de Ranke, Burckhardt o cualquier otro autor, sino más bien aspectos ideológicos frente a los cuales el autor emprende polémica. Hayden White, *Metahistoria…*, p. 14-16.

El análisis más o menos sistemático y, en general, todos los giros y aspectos de la obra terminan por concluirse, y por momentos opacarse, ante la discusión de las páginas finales. Estas últimas, lejos de mostrar los resultados de una "teoría de la obra histórica", revelan una penetrante reflexión filosófica y una toma de postura respecto al realismo decimonónico y sus implicaciones ideológicas. Nociones como las de argumentación formal o explicación por la trama quedan más o menos al margen frente a lo que parece mostrarse como el verdadero propósito de la obra: "En las ciencias humanas todavía se trata no sólo de expresar una preferencia por uno u otro modo de concebir las tareas del análisis sino también de elegir entre nociones contrastantes de lo que podría ser una ciencia humana adecuada".[23] En unas cuantas líneas, todo el aparato analítico de *Metahistoria* parece estar conformado con el único propósito de desvelar, y en última instancia cuestionar, las bases morales o estéticas que operan en la elección de uno u otro modo de configuración de la realidad humana.[24] Al final, como afirma H. Paul, *Metahistoria* muestra su lado humanista y sus preocupaciones existencialistas, más que su sistematización teórica y metodológica.

En virtud de todo lo dicho hasta aquí, *Metahistoria* puede considerarse, creo yo con justicia, una muestra clara del ejercicio del pensamiento teórico en por lo menos dos de sus posibles niveles de acción. Por un lado, tenemos una propuesta de análisis formal de obras históricas, guiada por principios metodológicos diversos que van, desde el estructuralismo y la teoría de los tropos de Northrop Frye y Harold Bloom, hasta las propuestas de análisis retórico de Stephen C. Pepper y Kenneth Burke. Independientemente del grado de aplicabilidad que estos referentes adquieren, o dejan de adquirir, a lo largo de cada uno de los capítulos de *Metahistoria*, lo cierto es que la mera sugerencia de estas categorías como puntos de partida para el análisis de la literatura histórica amplificó de manera sustancial las posibilidades de la crítica historiográfica.[25] Por otro lado, semejante

[23] *Ibidem*, p. 411.

[24] *Idem.*

[25] Álvaro Matute, "El componente metahistórico. Propuesta para una lectura analítica de la historia", *Ciencia y Desarrollo*, México, n. 116, mayo-junio 1994, p. 62-66.

herramienta de análisis parece indisociable, al menos en el contexto de esta obra, de principios o afirmaciones de carácter filosófico que fundamentan y, en última instancia, dan sentido a un estudio de esta naturaleza.

Una de las presuposiciones que juzgo más fructíferas de *Metahistoria*, al menos en el contexto del análisis historiográfico, es la afirmación de que la forma narrativa del discurso histórico es reveladora, en el caso de la historiografía decimonónica, no sólo el carácter estilístico o literario de dichas obras, sino de la visión que los historiadores del XIX tuvieron sobre la realidad humana, representada, gracias a la forma narrativa, bajo los principios de la coherencia y el desarrollo (*development*). Es en este sentido que White afirma que los distintos modos de explicación o entramado histórico no son otra cosa que "formalizaciones de intuiciones poéticas"[26] —de ahí que Herman Paul haga énfasis en la importancia que da *Metahistoria* a la base mítica del pensamiento histórico—. Bajo esta perspectiva, la narrativa es, como suele decirse, una cuestión no sólo de forma sino de contenidos, pues evidencia la coexistencia de estrategias literarias concretas, por un lado, y visiones de mundo, por el otro.

El vínculo entre modos de discurso y modos de conciencia, en el contexto de *Metahistoria*, es el núcleo que hace posible articular los tres posibles usos que, según indiqué antes, involucra el lenguaje teorético, a saber, el teórico, el filosófico y el metodológico. La introducción bien puede leerse como un verdadero "*manifesto* teorético", o como una "teoría de la obra histórica" casi en el exacto sentido que los distintos diccionarios, antes referidos, dan al término "teoría" o incluso al de "teoría científica".[27] En concordancia, algunos de los capítulos que integran la parte toral de la obra constituyen, efectivamente, muestras luminosas de análisis historiográfico puntual, mientras que la conclusión, por su parte, se muestra como una reflexión filosófica de tintes mucho más abstractos y en cierto sentido hasta

[26] White, *Metahistoria...*, p. 11.

[27] En general, como un "conjunto organizado de ideas referentes a cierta cosa o que tratan de explicar un fenómeno" o bien en tanto que un sistema más o menos rígido de conceptualizaciones cuya finalidad es explicar, articular y abstraer lo observado o examinado directamente. *Vid. supra*, notas 3, 5 y 6.

especulativos.[28] Ahora bien, la articulación entre estos tres niveles debe, creo yo, tomarse con cautela.

Uno de los aspectos más destacados en los estudios recientes sobre *Metahistoria* (el cual he venido reiterando) es precisamente su falta de sistematicidad para aplicar conceptos y utilizar algunas categorías. La referencia, por ejemplo, a tropos caracterizadores de una determinada obra histórica —como bien ha puntualizado H. Paul— suele indicar elementos de naturaleza más ideológica que estrictamente discursiva. Estos conceptos, extraídos de diversas teorías del discurso, se utilizan para describir modos de conciencia que no necesariamente se corresponden con el análisis puntual de estructuras narrativas y/o dispositivos retóricos específicos.

En conclusión, aun cuando *Metahistoria* parece discutir esencialmente el aspecto narrativo o discursivo de una obra determinada, en realidad está haciendo afirmaciones de distinta índole respecto de las presuposiciones ideológicas de cada uno de los autores analizados. En este punto, el lector podría preguntarse sobre la funcionalidad o las virtudes de un ejercicio semejante. A mi juicio, la esquematización del pensamiento rankeano a partir del tropo de la sinécdoque (por citar sólo uno de los muchos ejemplos que nos ofrece el texto) resulta no sólo plausible sino increíblemente iluminador, pues sugiere una pauta de análisis que puede utilizarse en muchos otros casos. Aun si por momentos el planteamiento resulta problemático (hay en realidad muy pocos ejemplos concretos sobre el funcionamiento específico de esta configuración poética en la narrativa rankeana), la interpretación del discurso histórico, tal como se desarrolla en *Metahistoria*, supuso la apertura hacia nuevas perspectivas para el estudio de la IMAGINACIÓN histórica. La palabra subrayada constituye uno de los vocablos más recurrentes de la obra. Su reiteración revela la importancia del sustrato ideológico en el ejercicio del análisis discursivo. Aun si el lenguaje es el único camino posible para identificar estas "intuiciones poéticas", es importante

[28] Desde este punto de vista, *Metahistoria* constituye una propuesta más enmarcada en la filosofía de la conciencia o en la ética del discurso histórico; ese rasgo se explicita en otros trabajos de Hayden White, particularmente en "Tropología, discurso y modos de conciencia humana", en *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2003.

reconocer que la propuesta de *Metahistoria* no se agota en una teoría del lenguaje, sino que ésta se entiende también como una filosofía de la conciencia.

Conclusiones

A la luz de lo dicho hasta aquí, considero que el éxito de *Metahistoria* radica en la novedad de sus diversos planteamientos filosóficos (éticos y estéticos), pero también en el potencial que adquiere el análisis formal, al amparo de una visión que juzga el texto como una suerte de mundo ideado y por lo tanto construido en función de intuiciones implícitas o ideologías asumidas. Al mismo tiempo, semejante convergencia de intereses supone, a su vez, un serio cuestionamiento a nuestros propios modos de comprensión y a la forma en que evaluamos su validez cognitiva. En este último punto es que se ha concentrado la mayor parte de la controversia en torno del posmodernismo o el supuesto relativismo radical de la obra y el pensamiento de su autor.[29]

Ahora bien, precisamente en razón de lo anterior es que llevar los componentes metodológicos de semejante perspectiva de análisis a cualquier ámbito de reflexión puede resultar no sólo riesgoso sino incluso inútil. El estudio de las tramas y los tropos, tal como se muestra en *Metahistoria*, no resulta pertinente para cualquier narrativa histórica o para cualquier forma del discurso destinando a la representación de lo histórico, entre otras cosas porque, como dije antes, ni siquiera opera, dentro de *Metahistoria*, como una metodología sistemática para el análisis del discurso. De hecho, esas pautas de análisis que en *Metahistoria* son tan reveladoras, y que a todas luces justificarían un examen genuinamente narratológico de la literatura histórica del XIX, resultan completamente inapropiadas y acaso estériles frente a una enorme proporción de las obras producidas por los profesionales de la historia en las últimas cinco décadas.

[29] Una visión panorámica de la cuestión así como una suerte de enumeración rápida sobre los planteamientos whiteanos que mayor polémica han desatado puede encontrarse en Keith Jenkins, *Why History? Ethics and Postmodernity*, Londres, Routledge, 1999.

Una obra monográfica, un artículo de revista especializada o incluso una obra elaborada bajo los estrictos criterios académicos actuales difícilmente podrían constituir el material idóneo para el análisis de formas tropológicas y tipos de entramado. A la luz de lo anterior, hacer uso de *Metahistoria* como un referente metodológico, sin ningún miramiento, puede constituir un franco error de procedimiento, que ha llevado a muchos a desestimar por completo sus fundamentos teóricos y filosóficos. Desde mi perspectiva, semejante desestimación supone una distorsión de origen vinculada con las reflexiones iniciales de este ensayo.

A pesar de la diversidad de definiciones y de los muchos aspectos involucrados en una labor filosófica, teórica o metodológica en torno de la historia, existen ciertos rasgos en común. Las tres expresiones suponen un ejercicio de reflexión, eminentemente contemplativo, que emplea abstracciones a través de un lenguaje más o menos artificial, esto es, esencialmente conceptual. Este rasgo o matriz común es el que nos orilla a confundir los distintos niveles o usos de un lenguaje que, a mi juicio, no puede sino denominarse filosófico. Reevaluar *Metahistoria* como un referente importante de la filosofía o la teoría de la historia contemporánea supone, creo yo, considerar la comunión pero también la necesaria identificación de la actividad teorética en sus diversos niveles. Y adecuar el pensamiento teórico al estudio de problemáticas concretas constituye la mayor responsabilidad del teórico de la historia en la actualidad. Desde hace ya varias décadas, el análisis del discurso no se limita al estudio de tramas narrativas, sino que ha incursionado en otros terrenos e incorporado perspectivas metodológicas de muy diversas procedencias. Estas modalidades teóricas o metodológicas, sin embargo, no están exentas de presuposiciones de carácter filosófico en un sentido más general. Quiero decir que, en muchos casos, sugieren perspectivas amplias sobre los fundamentos últimos de la reflexión histórica o de la interpretación de la realidad humana y, en este sentido, pueden constituirse, con o sin conciencia de ello, en deudoras de una determinada filosofía de la ciencia (histórica) o una cierta filosofía especulativa sobre la realidad, el devenir o la naturaleza humana como tal. A la luz de lo dicho, el valor de una obra como *Metahistoria* es haber revelado la compleja relación entre nuestras

concepciones filosóficas y el desarrollo de estrategias teórico-metodológicas, en el quehacer cotidiano de la disciplina. A la luz de esa propuesta, le corresponde al historiador (y no sólo al filósofo) descubrir la eficacia, la inconsistencia o la virtud de su propia teoría o filosofía de la historia.

BIBLIOGRAFÍA

DANTO, Arthur, *Analythical Philosophy of History*, Londres, Cambridge University Press, 1965.

Diccionario de la lengua española, 22a. edición, Madrid, Real Academia Española, 2001 (versión electrónica).

DOMAŃSKA, Ewa, *Encounters. Philosophy of History After Postmodernism*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1998. Véase en particular la introducción y la entrevista a Hayden White.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, 4 v., Barcelona, Ariel, 2009.

GARDINER, Patrick (ed.), *Theories of History*, Nueva York, The Free Press, 1959.

HERBST, Jurgen, "Theoretical Work in History in American University Curricula", *History and Theory*, v. 7, octubre 1968, p. 336-354.

History and Theory, v. 1, n. 1, 1960.

History and Theory. Symposium: Uses of Theory in the Study of History, v. 3, n. 1, 1963.

History and Theory. Beiheft 25. Knowin And Telling History. The Anglo-Saxon Debate, edición de F. Ankersmit, Middletown, Wesleyan University, 1986.

HUIZINGA, Johan, *El concepto de la historia y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

JENKINS, Keith, *Why history? Ethics and Postmodernity*, Londres, Routledge, 1999.

KELLNER, Hans, "Twenty Years After: A Note on Metahistories and Their Horizons", *Storia Della Storiografia*, 24, 1993, p. 109-117.

KRINGS, Hermann, Hans Michael Baumgartner, Christoph Wild *et al.*, *Conceptos fundamentales de filosofía*, 4 v., Barcelona, Herder, 1979.

MATUTE, Álvaro, "El componente metahistórico. Propuesta para una lectura analítica de la historia", *Ciencia y Desarrollo*, México, número 116, mayo-junio 1994, p. 62-66.

MOLINER, María, *Diccionario de uso del español*, 2 v., Madrid, Gredos, 2007.

The Oxford Companion to Philosophy, 2a. edición, edición de Ted Honderich, Nueva York, Oxford University Press, 2005.

PAUL, Herman, *Hayden White. The Historical Imagination*, Cambridge, Polity Press, 2011.

RICOEUR, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, traducción de Agustín Neria, Madrid, Trotta, 2003.

WALSH, W. H., *Introducción a la filosofía de la historia*, México, Siglo XXI Editores, 1970.

WHITE, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

———, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins Paperbacks Edition, 1985.

———, *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2003.